١

والمراد لا يملكون منه خطابا والمراد لاهل السموات والارض اي لا يملكون خطابه والاعتراض
عليه في بلب ثواب او عقاب لانهم مملوكون له على الاطلاق فلا يستحقون عليه اعتراضا
وذلك لا ينافي الشفاعة باذنه يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون
الا من اذن له الرحمن وقال صوابا تقرير وتوكيد بقوله لا يملكون فانهم هؤلاء
الذين هم افضل الخلائق واقربهم من الله تعالى اذا لم يقدروا ان يتكلموا بما يكون
صوابا كالشفاعة لمن ارتضى الا باذنه فكيف يملكه غيرهم ويوم ظرف
للا يملكون وللا يتكلمون والروح ملك موكل للارواح او جنسها او جبريل
او خلق اعظم من الملائكة قاضي رحمه الله

جملة لا يتكلمون

قوله فان هؤلاء علة لكون مقررة لجملة لا يملكون يعني اذا كان اهل السموات
والارض لا يتكلمون الا الذين اذن لهم الرحمن وقالوا صوابا وهم الشفعاء من الانبياء
وغيرهم يظهر ان اهل السموات والارض لا يملكون منه خطابا فان عدم التكلم الا بالاذن و التعلق
بالصواب يقتضي عدم ملكهم للخطاب المطلق من عند انفسهم فقوله هؤلاء اشارة الى
الموصول المتعدد معنى في قوله من اذن له الرحمن لا الى الملائكة والروح حتى يرد انه على مذهب
الاعتزال كما توهم المناظرون فاعترض بعضهم على المص وحمله على الاعتزال واجاب الآخر
بان المراد من الافضلية الكثيرة ليس الاكثرية ثوابا حتى يكون على ذلك المذهب بل الاقربية
الى الله تعالى من جهة النزاهة وقلة الوسائط والدلالة عادية فان الاقربين من الملوك من
خدمته يكون قليل الوسائط من البعداء وان كانت وظائف البعداء اكبر واجاب الآخر ايضا بانه لا يلزم
المص اختيار مذهب الاعتزال فان الحليمي من اهل السنة قائل بتفضيل الملك على البشر
فيكون هذا اختيار مذهب الاعتزال بعض اهل السنة واذ قد عرفت جلية الحال تحققت الحق
وما ذا بعد الحق الا الضلال عزمي زاده افندي رحمهما الله تعالى

فول وجهك شطر المسجد الحرام قال صاحب الكشف ومن تبعه ذكر المسجد دون الكعبة دليل
ان الواجب مراعاة الجهة دون العين اقول هذه الدلالة انما تدور وجودا وعدما على ذكر
ذكر لفظ الشطر وعدمه لا على ذكر المسجد الحرام فتامل تنكشف لك الحال صدر الدين زاده رحمه الله

قال القاضي في قوله تع وانا ان شاء الله لمهتدون اي المراد ذبحها او الى القاتل وفي الحديث لو لم يستثنوا
لما بينت لهم الى آخر الابد واحتج به اصحابنا على ان الحوادث بارادة الله تعالى وان الامر قد ينفك عن الارادة
والا لم يكن للشرط بعد الامر معنى وقال المولى كمال باشا زاده الى البقرة المراد ذبحها لما جاء في الحديث
لو لم يستثنوا لما بينت لهم الى آخر الابد وتقدير الكلام وانا لمهتدون ان شاء الله فقدم على ذكر
الاهتداء اهتماما به وحفظا لرؤس الاي ولا متمسك فيه لاصحابنا على ان الحوادث بارادة الله تعالى
لان دلالته على ان مراده تع واقع واما ان الواقع ليس الا مراده فلا تعرض له وعلى ان الامر قد ينفك
عن الارادة لان محل الخلاف الامر التكليفي وهذا الامر للارشاد وعلى ما يرشد اليه قولهم اتتخذنا
هزوا ولا خلاف فيه اقول الحديث ليس نصا في ان المراد الى البقرة المراد ذبحها فانه يجوز ان يكون
المراد لمهتدون الى القاتل فيكون المعنى الحديث لو لم يستثنوا لما بينت البقرة المراد ذبحها لهم فلا يهتدون
الى القاتل فلا وجه لما قيل معنى الآية لمهتدون الى البقرة المراد ذبحها لما جاء في الحديث لو لم يستثنوا لما
بينت لهم آخر الابد ثم نقول ان بين اصحابنا وبين الفلاسفة اختلافا في ان الله تع فاعل مختار فيكون
الحوادث ارادة الله تع واختياره او موجب فلا يكون بالارادة والاختيار بل بالايجاب وبينهم وبين المعتزلة
اختلافا آخر في ان العباد ليست خالقة لافعالها فيكون الحوادث بارادة الله تع وهي خالقة لافعالها
فلا يكون الحوادث بارادة مستندة الى الله تع بل بارادة العباد ايضا والظاهر ان مراد القاضي هو الاول
فوجه الاستدلال ان الآية تدل على انه تع فاعل مختار في اهتدائهم وبهذا القدر يحصل الرد على الفلاسفة
فلا وجه لما قيل ولا متمسك فيه لاصحابنا على ان الحوادث بارادة الله تعالى لان دلالته على ان مراده تع
واقع واما ان الواقع ليس الا مراده فلا واما ما قاله بعض الافاضل ان وجه الاحتجاج ان اهتداءهم
معلق بمشية الله تعالى فلا يقع بدونها وليس ذلك الا لحدوثه فيستوي في التوقف عليها جميع
الحوادث ففيه ان التعليق بالشرط انما يستلزم وجود المعلق عند وجود ذلك واما عدمه فلا
وان الحوادث الحدوث انما يستلزم الاحتياج الى العلة واما الاحتياج الى مشيته الله تع فهم
عند الخصم ولا دلالة في الآية عليه ويمكن الجواب عن الاول بان
الفاضل البيضاوي قائل بمفهوم الشرط فيلزم
عدم التعلق عند عدم المعلق عليه

قال الله تع في سورة الاعراف ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض في ستة ايام الآية قال
القاضي وفي خلق الاشياء مدرجا مع القدرة على ايجادها دفعة دليل للاختيار واعتبار للنظار وحث على
التأني في الامور انتهى اقول ... هذا غير ظاهر فانه يجوز ان يكون الفاعل موجبا ويكون وجود المعلول مشروطا بوجود وقت فوقت
فقط واعتبار للنظار فيه ان ذلك يتوقف على ثبوت تقدم خلق الملائكة على خلق السموات والارض
وذلك الى نهي انتهى اقول لا يرد شيء منها اما الاول فلانه مبني على الغفلة عن قوله مع القدرة على ايجادها
دفعة وبيانه ان الفاعل اذا كان مختارا يتوقف وجود المعلول على تعلق الارادة به فيجوز العلة التامة
فيجوز ان يتخلف المعلول عن العلة الفاعل المستقل بالتاثير عنها لانتفاء تعلق الارادة فلا يلزم من
قدمه قدم المعلول واما اذا كان الفاعل موجبا اي مقتضيا بعيضان على الوجود على ما تم استعداده فان
كان المعلول تام الاستعداد في ذاته كالكبريت بالنسبة الى النار يجب وجوده ويمتنع تخلفه والا لزم
التخلف عن العلة التامة فيلزم من قدمه قدمه والاجرام الفلكية من هذا القبيل عند الفلاسفة
وان توقف تمام استعداده على امر متجدد فما لم يحصل ذلك الامر يمتنع ايجاده كالحطب الرطب فانه ما لم ييبس
يمتنع ان يحرقه النار والحوادث اليومية من هذا القبيل عند الفلاسفة ولهذا اثبتوا برزخا بين عالم القدم
والحدوث ليتاتى ربط الحوادث بالمبادي القريبة القديمة هذا في كون الفاعل موجبا في صورة
وجود معلول تام الاستعداد متساوية يمتنع الايجاد دفعة فامكان ايجاد هذه الاشياء المبني عن عدم
التوقف على شيء اخر اصلا دفعة مع الخلق التدريجي المستلزم لتأخر وجود المعلول عن وجود
الفاعل لا يجامع الوجوب المستلزم لامتناع ذلك التخلف التأخر ويستلزم الاختيار المصحح
لذلك التاخر واما الثاني فلان الايجاد التدريجي للاشياء عبارة عن ايجادات يتعلق كل
منها بشيء فيدل على تعلق العلم والقدرة والارادة بكل منها تفصيلا بخلاف الايجاد الدفعي
للاشياء فانه ايجاد واحد متعلق بالمجموع فيدل على تعلق ما ذكر بالمجموع من حيث هو مجموع اجمالا وتوضيح
ذلك ان الفرق بين ضرب خاتم على نحو القرطاس وبين كتابة تلك الكلمات فانك في الصورة الثانية
تتخيلها كلمة فكلمة بل حرفا فحرفا وتريدها كذلك فتوقعها في الصحيفة
تتخيلها جملة وتريدها ايضا كذلك وتقرها واحدا فتوجد دفعة بخلاف الصورة فان فيها
فالنظار يعبرون من الخلق التدريجي في شيء علمه وارادته وقدرته للاشياء تفصيلا فيلزم سبحان من لا يعزب عن علمه

عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء وايضاح الوا اذا فعلنا شيئا بالاختيار وتصورناه او لا ثم اعتقدنا ان فائدة هي غايته ثم تحصل لنا اليه حالة شوقية ثم تحصل لنا حالة وميلان نفساني هي الارادة ثم تنبعث القوة الباعثة القوة المحركة للاعضاء نحو ايجاده فيحصل لنا ذلك الشيء فلكل واحد من تلك الحقيقة المتغايرة دخل في وجود ذلك الشيء ثم قالوا فكما لا بد في صدور الافعال الاختيارية من هذه الامور كذلك لا بد في صدور الافعال الاختيارية للواجب تعالى منها سوى ما يكون ممتنعا في حقه تعالى اعني الحالة الشوقية فاثبتوا له علما وارادة وقدرة زائدة على ذاته وجعلوا ذلك منشأ لافعاله واستدلوا على ذلك من كونه تعالى فاعلا للخلق التدريجي لما كان دالا على الاختيار الدال على ما ذكر صدر منه تعالى باعتبار الانظار فاعتبروا يا اولي الانظار • الى مراتب الرجال • من نتائج الافكار • لابن الصدر الشرواني •

قال القاضي في سورة البقرة عند قوله تعالى فان لم تكونوا ظلمتم بهن فلا جناح عليكم الآية تصريح بعد اشعار دفعا للقياس انتهى مراده رحمه الله الرد على الحنيفية في جواز نكاح الربيبة واشتراطهم على الدخول حتى يثبت بها حرمة المصاهرة كالدخول بام فائدة التصريح مع الفهم من قوله تعالى اللاتي دخلتم بهن ان لا دفع القياس فانه لا سبيل اليه مع صريح قوله فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم كما قاله المحقق التفتازاني في حاشيته الكشاف فاقول انا ان نقول فائدة التصريح ليس الا التنبيه على عدم الاعتداد بمفهوم الوصف كما ذهب اليه ابو حنيفة واما القول بان هذا القياس يخالف الصريح هذه الآية فنقول ان هذه القضية ليست بكلية فنقول ارادة الكلية فلا يخالف القياس ولو سلم ارادة الكلية فكيف نقول ان ابا حنيفة يحققها بانه لا يصح تخصيص العام بخبر الواحد والقياس فانه يخالف مذهبهم نعم لقوله التزاما والجواب عن التزامهم ان يقال ان هذه الآية مخصصة فانه يمكن اجتماع عدم الدخول مع واحدة من سائر المحرمات فلا يكون الا عاما خص منه البعض فيمكن تخصيصه بخبر الواحد والقياس فلا محذور في كلام ائمتنا بوجه من الوجوه وفي شرح الكشاف قال القاضي قوله تعالى فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم تصريح بعد الاشعار دفعا للقياس يعني كان من حق الظاهر ان يقال فان لم تكونوا كذلك بدل قوله فان لم تكونوا دخلتم بهن مع انه اخصر فعدل اليه دفعا لارادة المجاز او الكناية فعلى هذا لا يجوز الى آخر ما قال وانت تعلم عدم تحمل عبارة القاضي رضي الله عنه عليه فتأمل •

عبد الرحيم

في سورة الكهف قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا اشكل في هذه الآية الكريمة بان ما يشعر بنفاد كلمات الله تعالى لان المفهوم منه ان ههنا نفادين

والنفاد الاول قبل النفاد الثاني اقول في دفعه ان هذه القبلية زمانية وهي عبارة عن تحقق الشيء في زمان لا يتحقق الآخر فيه وذلك اعم من ان لا يتحقق ذلك الآخر اصلا او يتحقق لكن لا في ذلك الزمان بل في زمان لاحق وذلك لا يستلزم ان صدق السالبة لا يقتضي وجود الموضوع فمعنى ان البحر ومثله ينفد اي يثبت نفاده ويتحقق في زمان لا يتحقق فيه نفاد الكلمات لعدم نفادها لعدم تناهيها وفي عبارة القاضي حيث قال والمتناهي ينفد قبل ان ينفد غير المتناهي لا محالة اشارة الى ما ذكرنا واما ما قيل ان القبلية والبعدية متضايفتان والمتضايفان متكافئان في الوجود ذهنا وخارجا ففيه انهم صرحوا بان القبلية والبعدية من المعقولات الثانية وانها لا يتضايفان الا في الذهن ضرورة امتناع اجتماع القبل والبعد الزمانيين وجودا • للمولى المرحوم ابن الصدر الشرواني •

في القضاء والقدر

القضاء عبارة عن علمه تعالى في الازل بما سيكون على الوجه الذي يكون عليه والقدر عبارة عن ايجاده في الخارج على وفق القضاء الازلي وقد يطلق والقدر بمعنى واحد والمعتزلة لما اوجبوا الثواب والعقاب واللطف ورعاية الاصلح عليه تعالى اثبتوا للعبد قدرة مؤثرة بالفعل بها يستحق المطيع الثواب والعاصي العقاب وقالوا ان الله علم في الازل ان العاصي القادر على الطاعة والمعصية يختار المعصية بقدرته واختياره فلذلك يستحق العقاب وان المطيع يختار الطاعة بقدرته وكذا اختياره وارادته بعد احد الطرفين ولذلك تلجئه الى احد ما قيل وعلى مذهب الاشعري انه علم الله تعالى في الازل ان العبد يكسب بفعل الفعل وان لم يكن بمباشرته وايجاده فبذلك يستحق الثواب والعقاب اقول انما يتمشى ذلك لو لم يكن علم الله تعالى علما فعليا هو المصدر للمعلوم واما اذا كان علمه فعليا كما سيجيء فلا يتمشى ذلك لان ذلك العلم سبب مؤثر في المعلوم معين له لا ان يجوز ان يكون مؤثرا في وجود الفعل بسبب قدرة العبد وكيف لا وانا نقول كون الشيء سببا للعبد والشيء عن شيء آخر انما يتصور بكونه سببا بعيدا او على هذا التقدير يمنع الاشكال الذي ارتكب المعتزلة لاجله اثبات قدرة العبد وتأثيره الله تعالى في فعل المكلف وذلك لانه كما لا يخلص عن تأثير المؤثر القريب كذلك لا يخلص عن تأثير المؤثر البعيد فلا يندفع الشبهة بما ذكروه واما الكسب الذي اثبته للفرق بين حركة المرتعش وحركة المختار فان التكليف بمثل الاول غير واقع وان كان جائزا عنده والحق ما ذهب اليه الاشعري وان التكليف الذي هو غير واقع هو التكليف بما ليس متعلقا لقدرة العبد واما ما هو متعلق قدرته وان لم يكن مؤثرة فالتكليف به واقع ولكن فيه محذوف فان كان للعبد على الله تعالى حق حتى يتوهم في حقه الظلم بل ما هو الا الحكم المطلق

الكسب الذي اثبته الاشعري هو تعلق قدرة العبد وارادته الذي هو سبب عادي لخلق الله تعالى الفعل في العبد •

العلم الفعلي هو ان يكون العلم سببا لوجود المعلوم وعلم الله تعالى فعلي هـ •

الفعال لما يريد قدر في الازل السعادة لمن اراد والشقاوة لمن شاء من غير شائبة استحقاق وقال هؤلاء للجنة ولا
ابالي وهؤلاء للنار ولا ابالي ● للعلامة المشتهر في العالم جلال الدين الدواني

في حكمته وهي عبارة عن اتقان الفعل واحسان العمل ولما كان تعالى متصفا بالعلم الاكمل الذي لا يشوبه جهل
والقدرة الكاملة التي لا يعتريها عجز وكان صنايعه مشتملة على دقائق الحكم التي تتحير في دركها بل في ادراك شيء منها عقول
العقلاء كما يشهد به النظر في المصنوعات خصوصا الهيئة والتشريح كان تعالى احكم الحاكمين كما انه
اعلم العالمين واقدر القادرين بل علم جميع العلماء بالنسبة الى علمه تعالى جهل وقدرة جميع القادرين
بالنسبة الى قدرته عجز قال الخضر لموسى عليهما السلام ما علمي وعلم جميع الخلق بالنسبة الى علم الله تعالى الا كما
ينقص المحيط المدور في الجنة يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء

● للمرحوم في اثبات الواجب وصفاته العلى

الحمد لله كما امر ● والصلوة على خير البشر وعلى اله واصحابه ما دامت الشمس والقمر وبعد فاعلم ان الترديد الانفصالي
لا يشتبه بالتقسيم لانه داير بين القضايا بحسب صدقها وتحققها في نفس الامر وكذلك لا يشتبه به الترديد
الحملي اذا كان متعلقا بالجزئي حقيقة او بكلي مسور بحيث يشتبه به الا ترى ان قولك العدد اما زوج او فرد يحتمل
التقسيم والحمل والفرق انه اذا قصد به الحمل كان في الحقيقة قضية حكم فيها باحد الامرين
على ما صدق عليه مفهوم العدد الا انه اهمل فيه السور وان سورت ثم [illegible] يخرج بذلك عن كونه تشبيها
بالمنفصلات واذا قصد به التحصيل [illegible] فلا قضية بل في الصورة واذا قصد به الحكم باحد القسمين
على ذلك المفهوم او بانقسامه اليهما فقد خرج عما هو حقيقة التقسيم فقضية طبيعية على قياس
ما عرفت في الموقف وان التعريف الحقيقي كاشف للتصور واما التعريف اللفظي والمقصود به التصديق
كما علم في البداهة والكسب ● تمت الرسالة

[illegible]

علم آدم الاسماء كلها قال الزمخشري الاصل اسماء المسميات واجاز نيابة ال عن الظاهر والكوفيون
وبعض البصرية اجازوا عن الضمير مضافا اليه ومن جواهر ذلك فان الجنة هي المأوى والمانعون
يقدرون له ● اتقان للسيوطي العلامة

تجري من تحتها الانهار قوله واما تعريف الانهار فيجوز ان يكون اشارة الى جميع جنس
يجيء من الانهار [illegible] الثلاثة من غير معنى العموم والانواع او تعريفا للامتياز ثم قال مقام التعريف الاضافي في
لا ان تكون اللام عوضا عن المضاف اليه كما يراه الكوفيون لانه قد ذكر في قوله تعالى فان الجنة هي
المأوى اي مأواه وترك الاضافة للعلم بها وليست اللام عوضا من الاضافة ● حاشية [illegible] على الكشاف

اقول لو استدلوا على ان الله تعالى مختار في ايجاد جميع الحوادث كما هو المذهب لا يلزم من كونه مختارا في اهتدائهم
كونه مختارا في ايجاد جميع الحوادث نعم لو استدلوا على انه تعالى [illegible] موجب ردا على الحكماء فتام على هذا الواقع [illegible]
على المعتزلة ردا لما في لوازم ان جميع الافعال الاختيارية للعباد مخلوقة لهم فتام ايضا فلا حاجة
الى العدول عنه اليه تأمل للاستاد سلمه الله ●

عن النبي عليه السلام ان الله تعالى تجاوز
عن امتي ما وسوست به صدورها ما لم تعمل او تكلم استصعب التوفيق بينه وبين قوله تعالى وان
تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله فقال بعض العلماء الامور التي تخطر بالبال
لكن يكرهها الانسان ولا يمكن ازالتها عن النفس لا يؤاخذ بها لانها تجري مجرى التكليف بما لا يطاق
والحديث محمول على هذا واما الخواطر التي توطن الانسان نفسه عليها ويعزم على ادخالها في الوجود
فقد يؤاخذ بها لقوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وهو المراد به من الآية قال بعضهم الآية
مخصوصة [illegible] الوجود [illegible] خفية يحاسبكم به الله تعالى وقال بعضهم منسوخة
بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ويرد عليه ان النسخ مخصوص بالانشاء ولا يجري في الخبر واقول و
بالله التوفيق المراد بما في انفسكم ما حصل فيها حصولا اصليا بحيث يوجب اتصافها به كالملكات الردية
والاخلاق الذميمة كالحقد والحسد والكبر والعجب والكفران فهو الذي يحاسبكم به واما تصور المعاصي و
الاخلاق الذميمة وهو المراد بما وسوست به الصدور فهو لعدم ايجابه اتصاف النفس بها لا يعاقب عليها

[illegible]

سالم يوجد فى الاعيان والكاية بقوله عليه السلام ما لم تعمل او تتكلم فمعنى الحديث الشريف ان الله تعالى لا يعاقب
امتى على تصور المعاصى وانما يعاقبها على عملها فان قلت اذا وصلت التصور الى حد التصميم والعزم يؤخذ به بقوله تع
ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم قلت المؤاخذة بالحقيقة على تصميم العزم على ايقاع المعصية فى الاعيان
وهو ايضا من الكيفيات النفسية • وهذا النوع مما تفردت به لا يرى الصدور •

وهو الله فى السموات وفى الارض يعلم سركم وجهركم الاية ان فى السموات والارض متعلق باسم الله
ثم قال ولك ان تعلق بالمصدر لان صلته لا يتقدم عليه برد عليه تعلقه بالله فى قوله تع وهو الذى فى
السموات والارض اله مع انه مصدر وصرح بتعلقه به هو وصاحب الكشاف فى اول الصفحة
مثل المعبود فيها وقال السر والجهر ايضا بالخفى والظاهر قال عز وجل فى سورة الانعام ولو جعلناه ملكا
لجعلناه رجلا وللبسنا عليهم ما يلبسون قال القاضى هذا جواب ثان ان جعل النذير الذى اقترحوه ملكا يمنعهم من نزول
ملك فى صورة بحيث يعاينوه واللازم لهذا المطلوب فقضاء الامر جعل الملك رجلا وكذا ايضا للبسنا هم
جواب محذوف ولو جعلناه رجلا للبسنا بر دانه لا بد للحذف من قرينة ولا قرينة ههنا نعم لو كان بدل
الواو فاء لكانت تفريعية دقرينة على انه يمكن عطفه على الشرطية معنى مع حصول المعنى المطلوب
من تقدير الشرط وفى تلك التسوية ايضا قال عز وجل ولقد استهزئ برسل من قبلك الاية قال القاضى
هذا تسلية للرسول عم على ما يرى من قومه يرد عليه ان سياق هذه الاية اعنى قوله فحاق بالذين
الاية لا يلايمه لانه على تقدير اهلاك الله قوم شان الرسل لاستهزائهم بهم كيف يتسلى الرسول
بمجرد الاستهزاء بشان الرسل بدون اهلاك قومه له عم وانما استهزئ برسل من قبلك لكون اهلاك
قومهم بسبب استهزائهم ولم يهلك قومه • لا يرى الصدور الشراح •

قال الله تعالى فى سورة الانفال ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون
الاية قد يستشكل فى القياس الكبير بحرير ابن احدهما انها وردت على هيئة قياس اقترانى شرطى
فينتج لو علم الله فيهم خيرا لتولوا وهو محال لان علم الله فيهم خيرا يوجب الانقياد وعدم توليهم لوجوب كون
علمه تع بالاشياء مطابقا لما عليه الوجود فى نفسه وثانيهما ان كلمة لو انما استعمل فى المشهور لسان

انتفاء سببية انتفاء المقدم لانتفاء التالى فى الواقع بعد كون كلا الانتفائين معلوما للمخاطب
فالشرطية الثانية تفيد انهم ما تولوا لانه تعالى ما اسمعهم ولا شك ان انتفاء التولى ضر
وقد دلت الشرطية الاولى بمقتضى ذلك الاستعمال على انه لا خير فيهم فآخر الكلام ينافى
اوله والقاضى رحمه الله اشار فى تفسير الاية الى دفع كلا الاشكالين اما الاول فبقيد مقدم الشرطية
الثانية بقوله وقد علم ان لا خير فيهم فاشار بذلك الى ان الاسماع الواقع ثانيا فى الاولى غير الواقع مقدما
فى الثانية فلم يتكرر الحد الاوسط فلا يكون قياسا بل يكون الشرطية الثانية مقررة للسببية لان مفهومها
بمقتضى كلمة لو انه تع ما اسمعهم بعد ما علم تع فيهم ضرا اى لعدم الخير فيهم اذ لو كان فيهم خير لعلمه الله المفهوم من الاولى بالاولى
لوجوب علمه بما هو واقع فكان مظنة ان يخطر بالبال انه لا يجوز ان يسمعهم مع ذلك العلم الحكم فلا يتم تلك
السببية فقررها بانه لو اسمعهم مع ذلك العلم لكان خارجا عن الحكمة وخاليا عن المصلحة لان فائدة الاسماع
سماع تفهم او الانتفاع وهم لا ينتفعون به واما الثانية فتحقيق والانتفاء الاسماع لكن المراد مع
لو ذلك كما اشار اليه بقوله سماع تفهم واما الثانى فاشار اليه بتفسير التولى بعد الانتفاع والارتداد
بعد التصديق والقبول وبيانه ان انتفاء التولى انما يكون خيرا اذا كان التولى بمعنى الاعراض وعدم
القبول فيكون انتفاؤه قبولا وهو خير لكن لا يمكن حمل التولى فى الاية بمعنى الاعراض لما ان قوله وهم معرضون
فيجب ان يحمل اما على لازم معناه وهو عدم الانتفاع لانه يلزم الاعراض او على ملزومه وهو الارتداد لانه
يلزمه الاعراض فالمفهوم من الشرطية الثانية على التقدير الاول انه انتفى عدم انتفاعهم لانتفاع الاتصال
انتفاء عدم الانتفاع يوجب الانتفاع لان عدم العدم ملزوم الوجود والانتفاع خير لانا نقول المراد بعدم
الانتفاع كون الاسماع عبثا خارجا عن الحكمة وهو ليس بخير وعلى التقدير الثانى يكون المفهوم انه انتفى
الارتداد بعد القبول لانتفاء الاسماع ومرجعه انه لا استماع فلا قبول فلا ارتداد فلا يتوهم ان انتفاء
الارتداد ايضا خير لانه انما يكون خيرا بعد القبول وقد اجاب عن الاشكالين معا بحمل كلمة لو ههنا على معنى
آخر غير المشهور وهو ان يقصد بيان استمرار الشىء ودوامه بتعلقه بابعد النقيضين عنه كما قيل لا يكون
فى قوله عليه السلام فى صهيب لو لم يخف الله لم يعصه فيكون الشرطية الثانية ابتداء كلام لافادة لزوم
توليهم فلكونها منفصلة عما قبلها لا يكون قياسا ولكون كلمة فيها لغير المعنى المشهور
لم يلزم الاشكال الثانى المبنى على المعنى المشهور واختار صاحب الكشاف هذا الوجه حيث قال فى تفسيره

لو علم الله فيهم هؤلاء العلم الكبير ان انتفاعا باللطف لاسمعهم للطف بهم حتى يسمعوا اسماع المصدقين ولو
اسمعهم لتولوا اي ولو لطف بهم لما نفع فيهم اللطف فلذلك منعهم الطاقة وقال السيد
الشريف قدس سره وعلى هذا فالتولي عبارة عن عدم نفع اللطف فيهم وعدم انتفاعهم به وهذا انما تم
على تقدير الاسماع اي اللطف وعدمه ولا كان وجوب اللطف وعدمه على الله على تقدير العلم بنفعه
مذهب المعتزلة لم يلتفت اليه القاضي رحمه الله وعدل عنه الى ما تقرر سابقا للالتزام الزمخشري وقد يلتزم
كون الآية قياسا ويمنع الاستحالة التي مستندها ان علم الله تعالى فيهم خيرا محال اذ لا خير فيهم فيجوز ان يستلزم
المحال المحال آخر ورد هذا بان لفظة لو لم يستعمل في فصيح الكلام في القياس الاقتراني وانما يستعمل
في القياس الاستثنائي المستثنى فيه نقيض التالي وانت تعلم ان هذه في الحقيقة رد لكونها قياسا وقول
في الرد ان جواز استلزام المحال المحال الآخر مشروط عند المحققين بعدم منافاة المحال اللازم للمحال الملزوم
وههنا يتحقق المنافاة فان التولي ينافي علم الله فيهم خيرا لا يستلزم كونه علمه الله تعالى لا على ما عليه
الشيء وقد حاول العلامة التفتازاني دفع الاشكال المشار اليه مع كون لو على كلمة على اصله المشهور فقال القول
بجواز ان يكون التولي منتفيا بسبب انتفاء الاسماع كما هو مقتضى اصل لو لان التولي هو الاعراض عن
الشيء وعدم الانقياد له فعلى تقدير عدم اسماعهم ذلك الشيء لم يتحقق منهم التولي والاعراض
عنه ولم يلزم من هذا تحقق الانقياد له ورده المحقق الشريف بان بيان كون التولي مقتضيا بسبب انتفاء
الاسماع يشتمل على امرين احدهما ان الاسماع سبب للتولي والثاني ان ذلك المسبب منتف في الواقع
لانتفاء سببه فيه والامر الثاني اعني انتفاء التولي عنهم لا مدخل له في ذمهم ولا هو مناسب لمقام المذمة والتوبيخ
بخلاف دوام التولي ولزومه على تقدير الاسماع وعدمه فان قلت اذا لم يكن الاسماع لم يتصور الاعراض
والتولي فكيف يتصور استمراره على التقديرين قلت التولي على ما ذكره صاحب الكشاف عبارة عن عدم
نفع اللطف فيهم وهذا مستمر على تقدير الاسماع اي اللطف وعدمه هذا خلاصة قدس سره واقول
والحاصل ان الامتناع لكون التولي ههنا بمعنى الاعراض لا غير فيجب حمله على ما ذكره صاحب الكشاف او على
ما ذكره القاضي واياما كان فلا حاجة بتمام ما ذكره العلامة التفتازاني رحمه الله لابتنائه على كونه
بمعنى الاعراض هذا حقيقة الحال والعلم عند الملك المتعال لا ينشرح الصدر الا للمنشرح

قال ابن كمال العلامة في تحفة رسالته التي في حق ابوي رسولنا صلى الله عليه وسلم في المسلم ان يمسك لسانه عما يخل
بشرف نسب نبينا عليه السلام بوجه من الوجوه ولا خفاء في ان اثبات الشرك في ابويه عليه السلام
اخلال ظاهر بشرف نسبه الطاهر وبالجملة هذه المسئلة ليست من الاعتقاديات فلا حظ
للقلب منها واما اللسان فحقه ان يصان عما يتبادر منه النقصان خصوصا الى وهم العامي لانهم لا يقدرون
على دفعه وتداركه هـ

واحسن التقرير في هذا المقام ما ذكره صاحب الكشف
رحمه الله تعالى ان الحقيقة الحاضرة في الذهن وان كانت عامة بالنسبة الى افرادها فهي باعتبار حضورها فيه اخص من مطلق
الحقيقة فيقول اللفظ الموضوع لمطلق الحقيقة لا باعتبار حضورها قيد معها اسم الجنس والموضوع لها
باعتبار حضورها الذهني مع قطع النظر عن افرادها علم الجنس ونظيره المعرف بلام الجنس والموضوع
لها باعتبار وحدة منتشرة هو النكرة ونظيره المعرف بلام العهد الذهني والموضوع لها باعتبار وحدة معينة
هو العلم الشخصي ونظيره المعرف بلام العهد الخارجي فظهر الفرق بين المعرف بلام الجنس وعلم الجنس واسم الجنس
والنكرة هذا ما ذكره شرح فوائد غياثية

واعلم ان كلمة لو قد يكون بمعنى ان
كان مع جوابها فقد يكون جملة
اسمية مقرونة بالفاء وان
كان الاصل ان يكون ماضوية
مقرونة باللام كما اشير اليه في
المغني فانه يقع استعمالها
فيه على خلاف موارد استعمالها
سيما كلام الفصحاء
قهستاني شرح مختصر الوقاية

في الارادة تعريف فسر المتكلمون بانها صفة مخصصة لاحد المقدورين وقيل هو الحيوان شوق متأكد الى حصول
المراد وقيل انها مغايرة للشوق فان الارادة هو الاجماع وتصميم العزم وقد يشتهي الانسان ما لا يريده كالاطعمة
اللذيذة بالنسبة الى العاقل الذي يعلم ما في اكلها من الضرر وقد يريد ما لا يشتهيه كالادوية البشعة النافعة
التي يريد الانسان تناولها لاجل ما فيها من النفع وفرق بينهما بان الارادة ميل اختياري والشوق ميل
جبلي طبعي وقيل ولهذا يعاقب الانسان المكلف بارادة المعاصي ولا يعاقب باشتهائها ولهذا جعلوا مبادي
الاختيارية في الحيوان خمسة متصور واعتقاد النفع او دفع الضرر والشوق والاجماع المسمى
بالارادة والقوة المحركة والاولون اسقطوا الاجماع وجعلوه نفس الشوق المتأكد اقول في كون
القصد والارادة من الافعال الاختيارية نظر اذ لو كان كذلك لاحتاج الى قصد آخر ويتسلسل
والقول بان بعضها اختياري دون البعض تحكم لان عند الوجدان بل الظاهر انه اذا غلب الشوق
كقوة الاجماع بالضرورة ومبادي الافعال الاختيارية تنتهي الى الامور الاضطرارية التي تصدر عن

عن الحيوان بالاكل فان اعتقاد النفع او اللذة يحصل بغير اختيار فيتبعه الشوق ويتاكد فيطيعه القوة
المحركة اضطرارا فهذه مرتبة بالضرورة والاختيار في الحيوان عن كونه عالما والشوق التابع له سببا
للفعل وقدرته عبارة عن ذلك ثم جعل الشوق غير الارادة وفرق بينهما بما يقتضي بلزوم ان يكون تناول ل
الاطعمة البشعة النافعة بالنسبة الى العالم بنفعها مع كراهته اياها صادرا عنه من غير شوق وتناول
الاطعمة اللذيذة الضارة بالنسبة الى العالم بضررها صادرا عنه من غير ارادة لانتفاء الميل سموه
الذي سماه الميل الجبلي في الاول وانتفاء الاختيار في الثاني ولئن نوقش في الثاني فلا مخلص
عن الاول فيح لا يكون مبادي الافعال الاختيارية مطلقا محصنة فان قلت فكيف يتحقق الثواب والعقاب
فانه ولللذين بمنزلة ان يضطر الانسان عبده الى فعل ثم يعاقب بعض المضطرين ويثيب بعضهم قلت قد تقرر
عند اهل الحق ان الثواب والعقاب امر ابتدع ليس بسابقة استحقاق وليس لاحد من العباد حق على الله تع
حتى يكون منعه عن ذلك ظلما تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا واما ما يقوله المعتزلة من ان العبد باختياره وقدرته
يفعل الطاعات والمعاصي ويستحق لاجلها الثواب والعقاب فلا اعتداد به عند اهل الحق والتحقيق والكسب الذي يثبته
الاشعري عبارة عن تعلق قدرة العبد بالفعل من دون ان يكون تاثير اذ لا مؤثر الا الله تعالى عنده و
بذلك يمتاز مذهبه عن مذهب المعتزلة فان قدرة العبد عندهم مؤثرة وباثبات القدرة المؤثرة
يمتاز عن مذهب الجبرية فان تكليف العاجز غير واقع واما تكليف القادر وان لم تكن قدرته مؤثرة فهو
واقع ولم يخص في شيء وسيجيء في بحث القضاء والقدر بعض تفاصيل هذا البحث واراد تع
كما سبق او علمه تع بنظام الكل على الوجه الاتم الاكمل فان هذا العلم كما تقرر وتكرر من حيث انه يصح صدور
الممكنات عنه قدرة ومن حيث انه كاف في وجودها ومرجح بطرف وجودها على عدمها ارادة وذكروا ان
العلم فينا قد يصير سببا للوجود الخارجي كالماشي على شاهق جدار ضيق الوضع اذا غلبه توهم السقوط
يصير هذا التوهم سببا لسقوطه ومن هذا القبيل تاثير بعض النفوس بالهم والوهم والعين الذي
علم تاثيره بالتجارب واخبار المخبر الصادق فلا يستبعد ان يكون العلم الازلي سببا لوجود الممكنات
في الخارج اثبات واجب للعلامة الدواني جديد رحمه الله

في سورة الاعراف وما يكون لنا ان نعود فيها الا ان يشاء الله ربنا الآية ولما كان ظاهره
الآية

ظاهره حجة لنا على المعتزلة لدلالته على كون الكفر بمشيئته تعالى اجاب صاحب الكشاف بما حاصله ان المعنى
الا ان يشاء الله عودنا بل خذلاننا ومنع الالطاف منا ولو سلم فلا نم انه يلزم منه مشيئته تع للكفر
لجواز ان يكون من قبيل التعليق بالمحال والقاضي رحمه الله حمل على الظاهر حيث قال مفعول المشيئة العود فان
قوله ان نعود او ارتدادنا عطف تفسير لقوله خذلاننا ولهذا قال وفيه دليل على ان الكفر بمشيئته تعالى ثم اشار
بصيغة التمريض الى الوجه الثاني الذي ذكره صاحب الكشاف فقال وقيل اراد به حسم طمعهم في العود بالتعليق
على ما لا يكون الا انه تصرف فيه بما يوديه الى الصحة حيث لم يجعل المعلق عليه المحال بل ما لا يكون اي لا يقع وغير
الواقع لا يلزم ان يكون محالا والمتعلق عليه هنا ما لا يقع وهو يكفي في حسم اطماعهم واما انه محال فمبني على
اصل الاعتزال وهو استلزامه الخروج عن الحكمة وبعض المفسرين اختار كونه من قبيل التعليق بالمحال واستدل
عليه بان العود لعنوان ربوبيته تعالى لهم مما ينبئ عن استحالة مشيئته لارتدادهم قطعا وكذا قوله تعالى بعد اذ
نجانا الله منها فان تنجيته تعالى اياهم من ملل الكفر دليل على عدم مشيئته لعودهم فيها وفيه نظر اما اولا فلانه جنح الى ارتكاب
اختيار ما ارتكبه الاعرج في تصحيح مذهبه المعوج واما ثانيا فلان التعرض لعنوان الربوبية لو انبأ فانما ينبئ
عن عدم مشيئته لا استحالة مشيئته تعالى لا عن استحالتها واما ثالثا فلان التنجية كما نطق به علم من دلالة عدم
مشيئته لا استحالة مشيئته على انه لو تم لزم ان لا يكون ارتداد من ارتد بعد ان انجاه الله تعالى من الكفر بمشيئته
تعالى وهو باطل ثم قال هذا القائل وقيل معناه الا ان يشاء الله خذلاننا وقيل فيه دليل على ان الكفر
بمشيئته تعالى واياما كان فليس المراد بذلك بيان ان العود فيها في حيز الامكان وخطر الوقوع بناء
على كون مشيئته كذلك بل بيان استحالة وقوعها كما قيل وما كان لنا ان نعود فيها الا ان يشاء الله
ربنا وعبادنا ذلك بدليل ما ذكر من موجبات عدم مشيئته تع وانت خبير بان موجب عدم مشيئته لا يوجب استحالة
وقوع ما علق بها وانما يوجبها استحالة مشيئته تعالى وما ذكره لم يدل عليها كما عرفت ثم ان كونه دليلا
على ان الكفر بمشيئته انما يتاتى على تقدير ان يراد ان العود فيها في حيز الامكان وبناء على كون
مشيئته تعالى كذلك كيف والمعتزلة التجأوا الى حملها على الخذلان كيلا يكون فيه دليل فيه دليل على ما
ذكر فكيف يصح ما ذكر فكيف يصح ما ذكره هذا القائل بقوله واياما كان فليس المراد به ما عن

في سورة التوبة

في وجه نفي قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم انه قال عليه السلام لازيدن على السبعين

استشهادا بهذا الابن الظاهر [illegible]

فنزلت سواء عليهم استغفرت لهم الآية وذلك لانه عليه السلام فهم من السبعين العدد المخصوص لانه الاصل
فجوّز ان يكون ذلك حدا لخالفه حكم ما وراءه فبيّن ان المراد به التكثير دون التحديد انتهى قال هذا مبني على
ما تقرر في الاصول من ان اسم العدد لفظ خاص نص في مدلوله لا يحتمل الزيادة والنقصان ولهذا ابطل ائمة
الحنفية تاويل ابي حنيفة القروء بالاطهار حيث قالوا ان ثلثة لفظ خاص فلو اريد بالقرء في قوله تعالى
ثلثة قروء الطهر يبطل موجب الخاص وينسد باب الامر عليه فيرد على القاضي انه ذكر في سورة البقرة
في قوله تعالى فسوّيهن سبع سموات انه ليس في الآية نفي الزائد وقد تبع الامام فيه حيث قال فان قال
قائل هل يدل التنصيص على سبع سموات على نفي العدد الزائد قلنا الحق لا فان تخصيص العدد بالذكر لا يدل
على نفي الزائد انتهى الا ان الامام غير قائل بكون اسم العدد نصا في مدلوله على ما ذكره الامام الاسنوي
في التمهيد حيث قال مفهوم العدد حجة عند الشافعي والجمهور كذا قاله امام الحرمين في البرهان ونقله الغزالي
ايضا في المنخول عن الشافعي انه لما نزل قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم قال النبي
صلى الله عليه وسلم والله لازيدن على السبعين واختار الامام فخر الدين والآمدي انه ليس بحجة انتهى و
اما القاضي فممن ذهب الى حجيته وكونه نصا في مدلوله حيث قال في منهاج الاصول التخصيص بالعدد لا يدل على الزائد
والناقص وقال شارحه معناه انه نص في مدلوله لا يحتمل الزيادة والنقصان ثم قال القاضي وقد شاع استعمال
السبعة والسبعين والسبعمائة ونحوها في التكثير لاشتمال السبعة على جملة اقسام العدد فكانه
العدد باسره وقال في شرحه للمصابيح يحتمل ان يراد بالسبع والسبعين التكثير دون التحديد كما في قوله تعالى
ان تستغفر لهم سبعين مرة واستعمال لفظي السبع والسبعين للتكثير كثير وذلك لاشتمال السبعة على
جملة اقسام العدد فانه ينقسم الى فرد وزوج وكل منهما الى اول ومركب فالفرد الاول ثلثة والمركب خمسة
والزوج ينقسم الى زوج الزوج والاول اثنان والمركب اربعة وينقسم ايضا الى منطق كالاربعة واصم كا
لستة والسبعة تشتمل على جميع هذه الاقسام ثم ان اريد المبالغة جعلت احادها اعشارا و
اعشارها مآت هذا كلامه واراد بالفرد الاول الفرد الذي لا يكون مسبوقا بفرد آخر فان الخمسة مسبوقة
بثلثة وعلى هذا القياس اراد بالزوج الاول زوجا غير مسبوق بزوج آخر كالاثنين وبالمركب ما يكو
ن مسبوقا به كالاربعة المسبوقة بالاثنين وقد يقسم العدد ابتداء الى اول ومركب ويراد بالاول ما لا
يعده الا الواحد كالثلثة ونحوه والاربعة المسبوقة ويراد بالمركب ما يعده غير الواحد كالاربعة يعدها الاثنان والتسعة يعدها

بعدها الثلاثة واما المنطق فقد يراد به ما له كسر صحيح من الكسور التسعة من النصف الى العشر والاصم
الذي يقابله ما لا يكون كذلك كاحد عشر وثلثة عشر وقد يراد به المجذور وهو ما يكون حاصلا
من ضرب عدد في نفسه كالاربعة الحاصلة من ضرب الاثنين في نفسه والتسعة الحاصلة من ضرب الثلثة
في نفسها فالاصم الذي يقابله ما لا يكون كذلك كالاثنين والثلثة وهذا المعنى الثاني هو الذي
اراده المصنف حيث مثل الاصم بالستة التي لها كسر صحيح نصف وسدس لكنها ليست حاصلة من ضرب
عدد في نفسه كالاخرى ومعنى اشتمال السبعة على هذه الاقسام انه اذا جمع الفرد الاول مع الزوج المركب
او الفرد المركب مع الزوج الاول كان سبعة وكذا اذا جمع المنطق كالاربعة مع الثلثة التي هي اصم كان
كان سبعة وهذه خاصة لا توجد في عدد قبل السبعة فمن ظن ان الانسب الاعتبار بحسب هذا
الاشتمال هو الستة لا السبعة لانها المشتملة لما ذكرناه فهو لم يحصل معنى الاشتمال يندفع ايضا ما يمكن
ان يتوهم ان المحقق ان كل عدد مركب من محض الوحدات لا من الاعداد التي تحته هذا ووجه الاندفاع انه ظاهر
ان ليس المراد بالاشتمال التركيب بل ما ذكر فان قلت فما منشأ هذه الآثار المختلفة قلت الصور النوعية عند
من يقول بان لكل عدد صورة نوعية مغايرة لوحداته واما عند من يقول بانه محض الوحدات وليس فيه صورة
نوعية يكون كل مرتبة نوعا متميزا عن سائر المراتب بخصوص المادة فقط لا بصورة مغايرة لموادها
ويكون هذا من خواص خصوص الكم المنفصل فان قلت فان لتحقيق هذا المقام مقام آخر ويفهم
او يكفي هذا القدر اقتضاه تحقيق كلام المصنف في شرحه للمصابيح فحل هذا المقام والعلم عند الملك العلام
لابن القصد الستر والارهم

من قال لا اله الا الله وحده لا شريك له الحديث قال الشيخ اكمل الدين قوله
وحده حال مؤكدة لمضمون الجملة ويجوز ان يكون منتقلة فاستشكل في كونه منتقلة فاقول وبالله
التوفيق ذكر الامام في تفسيره الكبير ان المتكلمين اختلفوا في صفة الوحدة قال بعضهم انها صفة
ثبوتية زائدة على الذات واحتجوا عليه بانا اذا عقلنا هذا الجوهر شككنا الوصف في كونه واحدا او كثيرا
في كونه جوهرا انظر ان الوحدة زائدة على ذات الجوهر والوصف وبانه يصح ان يستدل الى كونه جوهرا حال
الذهول عن كونه واحدا والمعلوم مغاير لغير المعلوم واذا تمهد هذا ظهر جواز ان يكون الحال منتقلة
فان ما افاده الحال هو وحدة الذات في حال صرافته لان الله تعالى علم للذات البحت ولا يعني بالحال انتقال
الذات من وصف الصرافة الى صفة الوحدة الزائدة على الذات الصرف • للمولى المرحوم عزّ زاده

سنان افندي رحمه الله

يستفاد

قال القاضي في سورة يونس في تفسير قوله تعالى قل أتنبئون الله بما لا يعلم في السموات ولا في الارض وهو لاشتراكنا وفيه تقريع وتهكم لهم اي هو لا شفعاء عنده وما لا يعلمه العالم بجميع المعلومات لا يكون له تحقق ما قيل اي في شيء من الازمنة ثم قيل وانما لم يحمل المراد بما لا يكون له تحقق ما على ما لا تحقق له لا في الخارج ولا في الذهن ولا في المبادي العالية مع ان الشركاء وكذا شفاعتهم المتوقفة على وجودهم الممتنعة منتفية ليس لها تحقق كما بين في ذلك في علم آخر لعدم اختصاص علمه تعالى بما لا تحقق وكونه عالما بجميع المفهومات باسرها انتهى اقول عدم اختصاص علمه تعالى بالتحقق وشموله لجميع المفهومات لا ينافي ذلك الحمل بل يؤكده ويقرره لان نفي علمه تعالى بان له شركا او شفاعة كناية عن نفي الشركاء وشفاعتهم على ما صرح به هذا القائل فقبل الحمل المنقول فالكلام من قبيل الاستدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم فمحصله انه لو تحقق له شريك لعلمه تعالى لشمول علمه تعالى لجميع المعلومات والثاني منتف فكذا المقدم فان قلت شريك الباري وكذا اجتماع النقيضين وسائر الكواذب مرتسمة في المدارك السفلانية والاذهان البشرية فلها تحقق فيها فان لم تحقق في المبادي العالية والملاء الاعلى لتنزهه عن الشرور والاباطيل تعالى اعلم بتحققها فيها فكيف يصدق هذا الكلام قلت المراد النفي اللامري فان قلت قد تقرر في محله ان البرهان دل على وجود جميع المفهومات في نفس الامر حتى الممتنع كشريك الباري اذ ما من مفهوم الا وقد وقع موضوعا في قضية موجبة صادقة مثل قولنا شريك الباري ممتنع وثبوت شيء لشيء يستلزم ثبوت المثبت له في ظرف الايجاب قلت ما دل عليه البرهان وجود مفهوم شريك الباري والنزاع فيما يصدق عليه هذا المفهوم لانهم ما كانوا يعبدون هذا المفهوم بل فرده وهذا الكلام وان كان متعلقا بالعلو عن طور المرام الا انه افتقاد الكلام المنقول فان الكلام يجر الكلام لابن صدر الاسلام

في سورة القصص وقال فرعون يا ايها الملأ ما علمت لكم من اله غيري الآية قال القاضي وقيل المراد بنفي العلم نفي المعلوم كقوله تعالى أتنبئون الله بما لا يعلم في السموات ولا في الارض فان معناه بما ليس فيهن وهذا من خواص العلوم الفعلية انتهى يريد به الرد على الكشاف وتوضيحه يتوقف على تحقيق العلم الفعلي قالوا العلم اما ان يكون سببا لوجود المعلوم في الخارج كما اذا تصورت شيئا فعلته ويسمى فعليا او يكون مستفادا عن وجود المعلوم كما اذا رأيت شيئا فعقلته ويسمى انفعاليا او غير هذا ولا ذاك كما اذا تصورت الامور المتقابلة المتماثلة فعلى ذلك فالعلم الفعلي لكونه من مبادي وجود المعلوم لازم لتحقق المعلوم بمعنى انه لا يكون ان يوجد المعلوم ويصدر من الفاعل الا بعد ان يعلمه ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم ولما كان علمه تعالى بالموجودات فعليا لكونه تعالى فاعل الكل لزم من نفي علمه تعالى بشيء وجود ذلك الشيء وعلم فرعون بوجود الاله لكونه انفعاليا لا فعليا و

يارب يسر ولا تعسر رب تمم بالخير

لا فعليا والعلم الانفعالي لا يلزم وجود المعلوم بل الامر بالعكس فقياس نفي علمه تعالى بوجود الاله على نفي علمه تعالى بوجود شيء في كونه مستلزما للنفي وجود ذلك الشيء قياس مع الفارق هذا ما قصده فان قيل العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له فكيف يلزم ان لا يكون علمه تعالى فعليا قلنا كون العلم تابعا لنفس المعلوم وماهيته لا ينافي كونه وسيلة الى اختيار الفعل وارادته وهو المعنى بكونه علة فماهية المعلوم متبوع للعلم ووجوده تابع كما صرح به قدس سره في حواشي الشرح القديم بتجريد ولقد مننا عليكم مرة اخرى اذ فصلنا هذا المعنى الكل تفصيل فخذوا بقوة وكونوا من الشاكرين لابن الصدر رحمه

ولقد اهلكنا القرون من قبلكم الخطاب لاهل مكة لما ظلموا بالتكذيب وجاءتهم رسلهم بالبينات الواو للحال ولا حاجة الى تقدير قد لانه لم يدخل على جاءتهم رسلهم بالبينات وحده بل جميع على جملة ذلك القول والتي عليها كانه قيل لما ظلموا وقصتهم هذه وقدم في اوايل سورة البقرة او عطف على ظلموا لان معناه احداث التكذيب ومعنى هذا الاصرار عليه بحيث لا فائدة في امهالهم وما كانوا ليؤمنوا وما استقام لهم ان يؤمنوا لفساد استعدادهم واللام لتاكيد النفي واما علمه تعالى بانهم يموتون على الكفر فلا تاثير له في عدم ايمانهم رد على البيضاوي والكشاف

لان العلم تابع للمعلوم فلا يؤثر فيه ابن كمال العلماء

اقول لا يقول القاضي وغيره ان علم الله تعالى مؤثر في عدم ايمانهم حاشاهم ان يتفوهوا بذلك فانه جبر محض ومقالة اهل الزيغ بل مرادهم ان الله تعالى لما راى طبعهم على الكفر بحيث انهم لا يؤمنون ابدا اهلكهم فالموجب للاهلاك كفرهم المستمر وتوسيط مقدمة العلم انما هو لدفع لقول من ابس يثبت عدم ايمانهم في المستقبل لو لم يهلكوا بل كان في الاحتمال ان يؤمنوا لو امهلوا ولم يهلكوا فالجواب منه ان الله تعالى علم انهم لا يؤمنوا وان امهلوا اعصارا فاهلكهم لكونهم مصرين هكذا فالسبب سوء المعلوم لا العلم فافهم كلام العلماء ولا تعترض عليهم بسوء الفهم للمولى المرحوم جلال جلبي زاده رحمه الله

اقول معنى كون علمه الله تعالى تابعا للمعلوم ان علمه تعالى في الازل بالمعلوم المعين الحادث تابع لماهيته بمعنى ان خصوصية العلم وامتيازه عن سائر العلوم انما هو باعتبار انه علم بهذه الماهية وفعليتها فيما لا يزال فتابع لعلمه الازلي بها التابع لماهيته بمعنى انه علم تعالى ما عليها في الازل على هذه الخصوصية لكونها في نفسها على هذه الخصوصية لزم ان يتحقق ويوجد فيما لا يزال على هذه الخصوصية فنفس موتهم على الكفر

قال المولى الشهير بابي السعود جعله الله لكافة المعنيين المستظلين في ظل ممدود وفي دار الخلود في تفسير قوله
في سورة هود الذين يصدون عن سبيل الله اي كل من يقدرون على صده او يفعلون الصد قال البعض ملا احمد زاده
العلماء في صدد الرد والظاهر ان المراد هو الثاني لان القدرة على الشيء لا تستلزم وجود ذلك الشيء
والظلم المذموم انما هو فعل الصد لا القدرة عليه ونحو فعله كما لا يخفى فلا وجه للتفسير الاول انتهى برده المردود
ولعمري ما هو الا بعيد بمراحل عن دائرة المقصود وقصد بما هو عن سبيل العلوب اعراض وصدود
مبني على المفعول عن ان التقدير المفعول العموم يتقدير المفعول المناسب انه يقصر للموصول و
تنزيل المتعدي منزلة اللازم وتقدير المفعول العام في امثال هذا المقام مسلك من وقال عند من
له ممارسة بعلم المعاني والبيان فالدليل الجلي والاول ممن تعاطى التفسير وهو فيها اجل والعجب انه كيف
لم يصدع عن فهم هذا المفهوم الوجيب لزوم قصد التركيب للمولى المرحوم السعد افندي رحمه الله

مطلب الفرق بين العلم والمعرفة

المعرفة والعلم بمعنى واحد في اللغة وما قيل ان المعرفة والعلم اما متصور واما التصديق يدل على انهما مقابلان
مترادفان وقد يستعمل العلم في التصديقات والمعرفة في التصورات وهو مناسب لما عند اهل اللغة
من ان العلم يتعدى مفعولين والمعرفة واحد وقد يستعمل العلم في المركبات سواء كان باعتبار التصور او
التصديق والمعرفة في البسائط تصورا كان او تصديقا ثم يقال عرفت الله دون علمته وقد يستعمل
العلم في الكليات فهو ما كليا او قواعد كلية والمعرفة في الجزئيات وقد يستعمل المعرفة في الادراك
الذي بعد الجهل او في الادراك الاخير من الادراكين لشيء واحد يتخلل بينهما عدم ولا يعتبر شيء من هذين القيدين في
العلم ولهذا لا يوصف الباري تعالى بالعارف ويوصف بالعالم • محمد قطب الدين رحمه الله

مطلب [illegible]

كلمة لو [illegible] ولا لما كان بالفعل عن طلب الفاعل ولذا [illegible] كتب موصولة وان [illegible] والمعدى فاعلا [illegible] مفعولة للسيد الشريف •

اعلم ان كلمة [illegible] تكملة الكلية [illegible] في الحال والاستقبال [illegible] المستقبل [illegible] البلدان [illegible] مستعمل في معنى الاستقبال [illegible] •

وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا

قال القاضي في سورة بني اسرائيل في تفسير قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وفيه دليل على ان لا وجوب
قبل الشرع انتهى ولم يبين كيفية دلالة الآية عليه ههنا لكنه ابان البيان اجمالا في الطوالع حيث قال
فيه بعد ما رد قول المعتزلة بالوجوب العقلي بوجوه وبان قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفي
الوجوب قبل البعثة لنفي لازمه انتهى والمراد باللازم المنفي في الآية التعذيب فوجه دلالة الآية عليه
على ما ذكره انها تدل على نفي التعذيب قبل الشرع وهو لازم للوجوب وانتفاء اللازم
يستلزم انتفاء الملزوم ولما كان يرد عليه امور الاول ان التعذيب لا يلزم الوجوب بل ترك الواجب
والثاني ان ترك الواجب انما يلزم استحقاق التعذيب لا التعذيب لجواز العفو عندنا والثالث انه يجوز
ان يكون انتفاء التعذيب قبل الشرع لانتفاء ترك الواجب لا لعدم الوجوب قرر صاحب المواقف
وشارحه دلالة الآية على ما ذكر على وجه اندفع عنه جميع الاشكالات حيث قال نفى الله تعالى التعذيب
مطلقا دنيويا كان او اخرويا قبل البعثة وهو من لوازم الوجوب بشرط ترك الواجب عندهم اذ لا يجوزون
العفو فينتفي الوجوب قبل البعثة لانتفاء لازمه فاشار بقوله بشرط ترك الواجب الى ان التعذيب
ليس من لوازم الوجوب نفسه بل من لوازمه بشرط انه ترك فاندفع الاول واشار بقوله عندهم اذ لا يجوزون العفو
الى ان هذا الدليل الزامي حجة على المعتزلة القائلين بوجوب تعذيب تارك الواجب فاندفع
بهذا الثاني ثم قال شارح المواقف وتحقيقه انه لو كان وجوب عقلي لثبت قبل البعثة ولا شبهة في ان
العقلاء كانوا يتركون الواجبات قبلها فيلزم ان يكونوا معذبين قبلها وهو باطل فاشار الى ان هذا الدليل الاتم
الابلغ مقدمة هو انه لا شبهة الخ فاندفع الثالث ايضا وكلام صاحب المواقف في تقرير الاستدلال بالآية في مختصر
ابن الحاجب اصرح في اعتبار هذه القيود حيث قال هناك ولان الاحكام لو كان مدركها العقل لزم التعذيب
قبل البعثة لتحقق الوجوب وتجويزه دفعا [illegible] بان التعذيب عندهم لمنعهم العفو ثم قال قول المص
لاستلزام مذهبهم [illegible] الاقرب حمله على ان مذهبهم في عدم جواز العفو يستلزم التعذيب بترك الواجبات
العقلية اشارة الى انه الزامي وانه لا يمتنع ان يقال بالوجوب العقلي مع نفي التعذيب قبل البعثة انتهى
وبالجملة اتفقت كلمة الكملة على ان هذا الدليل الزامي مبني على انه يجب على الله تعذيب تارك الواجب فلا يتم
على مذهب اهل السنة القائلين بجواز العفو فظهر ان من قال ان مراد القاضي ان فيه دليلا الزاميا والا فان كان تأمل
المراد لا يوجب التعذيب عند اهل السنة فقد اصاب وبنى توجيه كلام القاضي على ما حققوه وقرروه
وقد اخطأ من رد على هذا القائل حيث قال اي لا وجوب لشيء علينا من الاحكام التكليفية قبل الشرع

والا لعذبنا بتركه قبله لانه لا يجب تعذيبنا على الله بالمعصية قبل الشرع شئ حتى يرد عليه ان المذهب
عدم وجوب الاثابة والعقاب على الله اصلا فيحتاج ذلك الى التاويل انتهى اراد بالتاويل جعله دليلا
الزاميا انظر الى حاصل كلام المحشى الفاضل وكيف بعد عن تحقيق هذه المسئلة عن اصلها ولم يتشبث بانه
لو لم يجعل هذا دليلا الزاميا لم يتم الملازمة التي ادعاها بقوله والا لعذبنا بتركه قبله فانه مبنى على مذهب
وجوب التعذيب بترك الواجب وهو خلاف المذهب هذا الكلام بقى هاهنا شئ وهو ان الاستدلال بهذه
الاية انما يتم اذا اريد بالعذاب المطلق الشامل للدنيوى والاخروى كما اشار اليه شارح المواقف لكن
المناسب لما بعده اعنى واذا اردنا ان نهلك قرية الاية ان يراد عذاب الاستيصال في الدنيا ولا يلزم من
انتفاء العذاب الدنيوى قبل البعثة انتفاء الوجوب لان لازم الوجوب عندهم هو العذاب الاخروى
واجيب بان الاية لما دلت على انه لا يليق بحكمته ورحمته ايقاع العذاب الادنى على ترك الواجب قبل
تنبيههم بارسال الرسل فدلالتها على ان لا يوصل عليهم العذاب الاكبر على تركه قبل ذلك اولى وفي الدرر ع
في شرح منهاج الاصول للكاتبي لا حاجة الى جعل الدليل الزاميا بل يجوز اتمامه على تقدير جواز العفو ايضا
بان يقال وقوع العذاب وان لم يكن لازما للوجوب لكن عدم الامن من وقوعه لازم له ضرورة انه يجوز العقاب
على ترك الواجب عندنا وان لم يجب وهذا اللازم اعنى عدم الامن منتف لدلالة الاية على عدم وقوعه
فينتفي الملزوم ورد ذلك اما اولا فيمنع ان عدم الامن من وقوع العذاب من لوازم ترك الواجب
مطلقا بل عدم الامن اذا لم يتيقن عدم وقوع العذاب بدليل اخر واما ثانيا فبان انتفاء عدم الامن
انما هو بالاية فقبل ورود الاية كان العقاب جائزا ولا شك ان انتفائه بالاية انتفاء بالعفو لان
معنى العفو عدم العقاب والاية تدل عليه فلا يتم الدليل على تقدير جواز العفو وقبل تحمل اللازم
جواز العقاب فيتم الدليل بلا حاجة الى جعله الزاميا لان جواز العفو لا ينافي جواز العقاب ورد بان
الملازمة القائلة بانه لو كان الوجوب ثابتا قبل الشرع لعذب تاركه وان كانت مسلمة لكن
بطلان التالي ممنوع لان الاية انما يدل على نفي وقوع العذاب لا على نفي جوازه واجيب بان معنى الاية ليس من
شانها ولا يجوز منا التعذيب قبل البعثة فان مثل هذا التركيب كثيرا ما يستعمل في هذا المعنى كما في
قوله تع وما كنا ظالمين ولا عبثين ولو اريد الوقوع لقيل وما نعذب حتى نبعث رسولا ويؤيده
ما ذكره صاحب الكشاف ان معناه ما صح منا صحة تدعو اليها الحكمة ان يعذب قوما الا بعد
ان نبعث اليهم رسولا فتلزمهم الحجة ثم ان صاحب الكشاف لما قرر معنى الاية هكذا استشعر ان الاية

ان الاية تدل على عدم الوجوب قبل البعثة كما هو مذهب اهل السنة فما ادل دفعه فقال فان قلت
الحجة لازمة لهم قبل البعثة لان معهم ادلة العقل التي بها يعرف الله عز وجل وقد اغفلوا النظر وهم متمسكون (متمكنون منه)
منه واستيجابهم العذاب لاغفالهم النظر فيما معهم وكفرهم لذلك لا لاغفالهم الشرائع التي لا سبيل اليها
الا بالتوقيف والعمل لا يصح الا بعد الايمان قلت بعثة الرسول من جملة التنبيه والايقاظ من رقدة
الغفلة لئلا يقولوا كنا غافلين فلولا بعثت الينا رسولا ينبهنا على النظر في ادلة العقل انتهى
ولما كان كل ما ذكره في السؤال والجواب مبنيا على الاصول الاعتزالية اعرض عنه القاضي واكتفى ببيان
ان في الاية دلالة على خلاف مذهبهم واطلق الدليل ولم يقيده بكونه الزاميا تنبيها على امكان جعله
تحقيقا كما عرفت وان كان الظاهر كونه الزاميا على ما حقق كما لا يخفى تامل ● للمولى المرحوم ابن صدر الدين

في سورة الفتح ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تاخر الاية جعل صاحب الكشاف الفتح علة للغفران
والبيضاوي جعل الغفران علة للفتح فلا بد لهذه المخالفة من وجه وبيانه يتوقف على تمهيد مقدمة وهي
ما يترتب على فعل الفاعل المختار ان كان ترتبه عليه بطريق الاتفاق من غير ان يكون هناك اقتضاء
وسببية يسمى اللام الداخلة عليه لام الصيرورة والعاقبة وان كان بسببية واقتضاء في نفس الامر من غير ان يكون باعثا
حاملا للفاعل وباعثا له عليه يسمى تلك اللام لام التعليل ويدخل كل منهما على ما يترتب على افعاله تعالى بالاتفاق
كما في قوله تع وكذلك فتنا بعضهم ببعض ليقولوا اهؤلاء من الله عليهم من بيننا حيث جوز البيضاوي
في تفسير هذه الاية ان اللام للعاقبة او للتعليل باعتبار معنى الخذلان انتهى وان كان مع ذلك حاملا
له عليه وباعثا للاقدام على ذلك الفعل يسمى لام الغرض ولام العلة الغائية ولا يجوز دخوله على ما يترتب على
افعاله خلافا للمعتزلة على ما بين في محله واذا تمهد هذا فنقول الفتح الظفر بالبلدة عنوة او صلحا بحرب او
بغير حرب وهو يتضمن الجهاد مع الاعداء فان لم يتضمن لم يصح ظاهره جعل هذه اللام واحدا مما ذكر اذ
الفتح والظفر بالبلدة عنوة او صلحا لا يقتضي الغفران الذنوب ولا يعقبه في نفس الامر فضلا عن
ان يكون الغفران باعثا له تعالى عليه فصاحب الكشاف جعل اللام اولا للغرض على ما هو مذهبه وجعل العلة
الغائية مجموع ما عدد من الامور الاربعة وهي المغفرة واتمام النعمة وهداية صراط المستقيم والنصر
العزيز كانه قال يسرنا لك فتح مكة ونصرناك على عدوك لنجمع لك بين عز الدارين واغراض العاجل

والحاصل وجوزنا ان يكون اللام للتعليل باعتبار تضمين الفتح معنى الجهاد وكحقوق البيضاوي لم يلتفت اليه الا انه [اى الا ولى]
على مذهب الاعتزال لفخر بالثاني والتي الى ان السببية باعتبار تضمين بعد الجهاد حيث قال علة للفتح
من حيث انه مسبب عن الجهاد ولم يقتصر على تضمين معنى الجهاد بل ضم اليه تضمين معنى السعي في اعلاء كلمة الله وتكميل
النفوس الناقصة وتخليص الضعفاء عن الظلمة ليظهر سببية الفتح لكل واحد من الاربعة المتعاطفة
وبما ذكر ظهر انه قال ان المص قصد الرد على الزمخشري حيث جعل فتح مكة علة للمغفرة ثم اعترض عليه
بان فيه بحثا اما اولا فلان التعليل الذي ذكره المص لا يفيد الا علية الفتح للمغفرة كما قال واما ثانيا فلان
افعال الله لا تعلل بالغرض على مذهب اهل الحق بل هي للصيرورة والعاقبة او للتشبيه مدخولها بالعلة
الغائية في ترتبه على متعلقها فكان الاولى تعيين الزمخشري اوفق لمذهب الحق واما ثالثا فلان الغائية
لها جهتان علية ومعلولية على ما تقرر فلا لوم على من نظر الى الجهة المعلولية لظهور صحته انتهى كلامه فقد بعد [العلة]
عن المرام ولو تفطن بما هو معتقد الشيخين في هذا المقام لما عرف ما ذكرنا ان لا رد على الزمخشري
بل اختار المص [احدهما] توجيه واعرض عن الآخر لابتنائه على مذهبه وعرفت ايضا انه اذا لم يكن اللام على حقيقتها
لا يتعين كونها للصيرورة والعاقبة بل يحتمل على التعليل ان امكن كما صرح به المص في تفسير قوله تعالى ليقولوا
اهؤلاء من الله عليهم من بيننا من ان اللام للعاقبة او للتعليل باعتبار تضمين كما نقلناه آنفا واذا لم
يكن مقصود المص الرد على ما ذكر لم يكن فيه لوم عليه في نظره الى الجهة المعلولية ثم ان اوفقية تعيين الزمخشري [على الزمخشري]
لمذهب الحق بناء على ما الظهور والا فهو في الحقيقة اوفق لمذهبه لانه يفيد ان صدور الفتح عنه تعالى انما هو
لاجل ما ذكر من اصلاح الامور كما اشار اليه بقوله فكانه قال يسرنا لك الفتح ليجمع لك بخلاف التعبير الثاني الذي
اختاره المص فانه يفيد ان الفتح باعتبار ما تضمنه من الجهاد سبب في نفس الامر لما ذكر من الامور الاربعة
ولعلهم ما عبر ان يكون تلك الامور باعتباره وحاملا عليه على ما اشار اليه من حيث انه مسبب عن الجهاد
وسياتي بابينها تامل عن استيفاء • للفاضل المرحوم صدر الدين زاده الشرواني

في سورة طه ولقد مننا عليك مرة اخرى اذ اوحينا الى امك ما يوحى ان اقذفيه قال القاضي رحمه الله عليه ما يوحى
بما لا يعلم الا بالوحي او مما ينبغي ان يوحى فلا يخل به يريد ان ما يوحى لم يقصد به التفخيم والتهويل من الفعل اذا
وحينا الى امك ما اوحينا كما في قوله تعالى فاوحى الى عبده ما اوحى وقوله تعالى فغشيهم من اليم ما غشيهم
بل هو مثل ما يقال هذا مما يكتب هذا مما يحفظ اي مما يجب ان يكتب ومما يجب ان يحفظ فما يوحى معناه

معناه ما يوجب ان يوحى ولا شك ان كونه واجبا ان يوحى اما لانه لا سبيل الى معرفته سوى الوحي واليه
اشار بقوله اي ما لا يعلم الا بالوحي واما لان الاخلال به مفوت لمصلحة لا يبلغ الاخلال به كانفاذ
شيء من عدو غيور واليه اشار بقوله او ما ينبغي ان يوحى فلا يخل به آه وانما قدم الاول لانه اشد
ملائمة بما بعده من تفسيره بقوله ان اقذفيه في التابوت فاقذفيه في اليم فانه
مما لا يعلم الا بالوحي فهذا التفسير اولى دليل على ذلك الحصر وان يكون كونه مما ينبغي ان يوحى
لعدم الاهتداء اليه بدون الوحي هذا مما اوحي الي في حل هذا المقام والعلم عند الله الملك [لا يخفى لطف هذه العبارة ر]
العلام فهذا مما يكتب ويحفظ • للفاضل الشهير بصدر الدين زاده •

[لا يخفى ان هذا الكلام في هذا المحل مما يكتب بماء الذهب]

في سورة الكهف قل هل ننبئكم بالاخسرين اعمالا قال القاضي اعمالا نصب على التمييز وجمع لانه من
من اسماء الفاعلين قال بعض الفضلاء يشير الى ان الاخسرين بمعنى الخاسرين اي في تصريحه بان
الاعمال جمع العامل اشارة الى ان الاخسرين جمع مجرد عن الزيادة التي يدل عليها اسم التفضيل
المستعمل بمعنى اسم الفاعل اعني الخاسرين ووجه الاشارة ان التمييز اذا كان صفة كان عبارة عن المنتصب
عنه متحدا معه بالذات محمولا عليه بالمواطأة حتى ان النحاة صرحوا بانه يحتمل الحال ايضا وهي خبر عن ذي
الحال معنى ومن البين ان افعل التفضيل يمتنع اتحاده مع اسم الفاعل لانه يدل على الموصوف بالزيادة و
اصل الفعل على غيره واسم الفاعل يدل على الموصوف باصل الفعل فاللازم من كونهم عاملين متصفين
باصل العمل كونهم خاسرين باصل الخسران لا كونهم متصفين باصل العمل بزيادة الخسران وان كانوا
كذلك في نفس الامر فالمناسب على تقدير كون الاعمال بمعنى العاملين ان يكون الاخسرين بمعنى الخاسرين
كيف والاتصاف باصل الضرب مثلا انما يستلزم كون الشخص ضاربا لا اضرب هذا ما قصده ولما لم
يهتد الناظرون خطاؤه وجزموا بانه غلط • فاذا وجدت الكلام اعجبك محملا صحيحا •
فلا تقدمن الى تخطئته فتخطئا • ابن اخت خالتك • ابن خالتك لابن صدر زاده

في سورة التوبة كيف يكون للمشركين عهد عند الله وعند رسوله الآية قال القاضي وخبر
يكون كيف وقدم للاستفهام او للمشركين او عند الله اقول جعل يكون ناقصة ولم يتعرض
لاحتمال كونه تامة لان الاصل فيه ان يكون ناقصة لكونه حقيقة فلا ينتقل الى التامة الا لضرورة

واعتبه مثل ان لا يوجد في الكلام ما يصلح ان يكون خبرا له كما في قوله تعالى وقالوا هم حين لا يكون فتنة و
ههنا ليس كذلك وما قيل ان الاولى ههنا ان يكون تامة لان فيه انكار ثبوت العهد في نفسه
من المبالغة ما ليس في انكار ثبوته للمشركين لان ثبوته الرابطي فرع ثبوته العيني فانتفاء الاصل يوجب
انتفاء الفرع راسا فغير صحيح لما تقرر ان انتفاء مبدأ المحمول في الخارج لا يوجب تحقق الحمل الخارجي — انتفاء
لاتصاف الاعيان بالاعتباريات والعدميات في الخارج حتى صرحوا بان زيدا اعمى قضية خارجية
مع انه لا ثبوت عينا للعمى كيف وقد صرحوا بان ثبوت شيء للشيء انما يقتضي ثبوت المثبت له
لا ثبوت المثبت الثابت وقد صرحوا ايضا بان ثبوت شيء للشيء وان لم يقتض
ثبوت الشيء الثابت في طرف الاتصاف لكنه يقتضي ثبوته في نفسه ولو في محل انتزاعه
وقد وقع هذا ايضا في محله • محمد امين الشهير بصدر الدين زاده

في سورة الاعراف فاذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه الآية

قال القاضي رحمه الله تعالى وتعلق الارادة بما صدر عنه بالذات الى قوله بالتبع وبيانه ان الله واجب الوجود
ووجوب الوجود منبع كل كمال ومبعد عن كل نقص وزوال وقد تقرر ان العلة لا بد ان يكون لها خصوصية
ومناسبة مخصوصة بالمعلول لا يكون تلك المناسبة بالنسبة الى غيره حتى يترجح هو دون غيره وجهة الوجوب
انما تناسب الوجود وكل ما هو خير واما العدم وكل ما هو شر فمن مقتضى الفطرة الامكانية وينافي
وجوب الوجود فكل موجود اما خير محض او مستتبع لشر قليل يرتكب لاجل الخير الكثير لان ترك
الخير الكثير لاجل الشر القليل لا يناسب الحكمة كقطع العضو الملدوغ لاجل صحة باقي الاعضاء فانه لا
يترك الخير الكامل فصانع العالم لكونه حكيما يتعلق ارادته بمثل هذا الموجود من جهة نفعه الكثير ويتعلق
الارادة بتبعيته وفي ضمنه بذلك الشر القليل الذي لا ينفك عن ذلك الموجود فالكل وان كان
من الله لكن الخير اليه كما ينطق به افضل من اوتي الحكمة وفصل الخطاب حيث قال الخير بيديك
والشر ليس اليك وفي قوله تعالى ولئن اذقناه نعماء من بعد ضراء مسته اشارة الى هذا ايضا
ايضا وقد قال الله تعالى عن الجن وانا لا ندري اشر اريد بمن في الارض ام اراد
بهم ربهم رشدا حيث نسبوا ارادة الخير الى الرب دون ارادة الشر وبهذا ظهر سر قوله تعالى
ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك بعد قوله تعالى قل كل من عند الله
فان قلت ما النفع في وجود ابليس هو شر محض قلت قالوا اتمه صرف وجوده الناس الى — حكاية

الى عبادة الدنيا ولولاه لخربت الدنيا واختل نظام العالم ولم يخرج هذه المراتب الامكانية الى الفعل
ولم يتميز الخبيث من الطيب ولم يقع لحجة الاسلام لولا صرف وجوه العلماء الى طلب الدنيا وحب الجاه واكل
الحرام لبقيت هذه العلوم في القوة ولم يتفرغوا الى العبارة لتحصيلها وتدوينها فان قلت يلزم ٢
ان لا يكون ارادة الله متعلقة بهلاك قوم نوح وثمود وعاد مثلا بالذات قلت الامر كذلك
فان بقائهم كان يؤدي الى فساد الارض لان الاخلال بالشرائع والاعراض عنها ما يوجب الهرج
والمرج ويخل بنظام العالم صرح به القاضي في سورة البقرة فتعلق الارادة اولا وبالذات هو ابقاء
نظام العالم الا انه اقتضى ذلك هلاكهم فاريد لا بالذات فان قلت كثرة الوقوع يلائم ارادة
التحقيق واما تعلق الارادة بما صدر عنها بالذات فلا وجه للتعليل بها قلت وجهه ان ذلك التعلق يستلزم ٢
قطعية الوقوع بدليل انما امره اذا اراد شيئا بالذات ان يقول له كن فيكون واما التعلق فهو كلا تعلق
فيلائم التردد والمشكوكية وفي هذا القدر كفاية هذا اخر ما قيل • لابن الصدر •

قال القاضي في قوله تعالى في سورة الانبياء قل انما يوحى الي انما الهكم اله واحد الآية وفيه ان التوحيد مما يصح
اثباته بالسمع انتهى • قال في الكشف وفيه نظر لان التعدد يستلزم الامكان على ما لخص في موضعه وما لم
يعرف ان الله واجب الوجود لذاته خارج عن جميع الممكنات لم ينتظم برهان على الرسالة والآية لا تصلح دليلا لهم
لانه انما اوحي اليه ذلك مبرهنا على قانون الخطابة انتهى قال الفاضل سعدي افندي اعترض عليه صاحب الكشف
بان التعدد يستلزم الامكان على ما لخص في موضعه وما لم يعرف ان الله تعالى واجب الوجود لذاته خارج
عن جميع الممكنات لم ينتظم برهان على الرسالة قلت ان اراد ان التعدد يستلزم الامكان لزوما بينا
فظاهر انه ليس كذلك وان اراد مطلق الاستلزام فهو غير ثابت ايضا وما استدلوا به عليه مقدمات
مدخولة على ما عرف وعلى تقدير تسليمه فالعلم بوجوبه تعالى لا يتوقف عليه فانه يثبت بالخروج عن نظام السلسلة
عن جميع الممكنات لاستحالة ان يتعدد السلاسل فتامل انتهى ما ذكره سعدي جلبي رحمه الله
قال العلامة الثاني المحقق التفتازاني في شرح المقاصد وما قيل ان التعدد يستلزم الامكان لما عرف فما لم يثبت
التوحيد وما لم يعرف ان الله تعالى واجب الوجود خارج عن جميع الممكنات لم يتأت اثبات البعثة والرسالة
ليس بشيء لان غايته استلزام الوجوب الوحدة ولا استلزام معرفته معرفتها فضلا عن ... ومنع

التوقف

المعلل عدم التوقف بين ثبوت الشيء والعلم بثبوته هذا كلامه ولا يخفى عليك ان هذا الكلام المنقول
عن شرح المقاصد متضمنا ما اجاب به سعدي الفاضل بقوله قلت الى آخر الكلام عن هذا الاعتراض الذي اورده
صاحب الكشف بقوله وفيه نظر لانه وان كان الاوقوع بمثابته وبما وقع في كتب الكلام ان يقول بعد قوله وعلى
تقدير تسليمه فاللازم استلزام الوجوب الوحدة لا استلزام معرفته معرفتها فضلا عن التوقف اذ لا يخفى ما لا له
الا بتكلف بعيد مثل حذف المضاف في ضمير عليه اي على معرفته اي التوحيد وان يقال قد طوى هنا بعض الكلام لظهور
المراد وبالجملة ما ذكره صاحب المحشي فيه اختلال من وجوه كما لا يخفى تامل ابن صدر رحمه الله

قال القاضي البيضاوي رحمه الله في قوله تعالى ثم انكم منها بعد الآية اليس للدلالة على بعد المنشأ اقول هذا
ليس من حيث الوضع بل اما بطريق اللزوم اذ بعد المقام يستلزم وسع الزمان وطوله الذي هو موضوع
السين لانه بمعنى تنفيس او بطريق الاستعارة بان شبه بعد المكاني بالبعد الزماني ثم استعمل الحرف المستعمل
للمشبه به في المشبه كما شبه التراخي في الرتبة بالتراخي في الزمان فاستعمل فيه ثم وكذا ساير استعارات
في حروف صرح به الفاضل الشريف في مفتاح في مواضع عديدة منه تامل ابن القصه الشيرواني رحمه الله

الاعيان الثابتة في المشكلة في اصطلاح القوم اعلم ان للاسماء الالهية صورا معقولة في علمه تعالى لانه عالم بذاته لذاته واسمائه
وصفاته وتلك الصور العلمية من حيث انها عين الذات متعينة بتعين خاص ونسبة مخصوصة تسمى بالحقائق والاعيان الثابتة سواء كانت كلية او جزئية في اصطلاح اهل الله ويسمى كليها بالماهيات
وجزئياتها بالهويات فالماهيات هي الصور الكلية الاسمائية المتعينة في الحضرة العلمية وتلك الصور فائضة من الذات الالهية بالفيض الاقدس والتجلي الاول بواسطة الحب الذاتي وطلب مفاتيح الغيب التي لا يعلمها الا هو ظهورها وكمالاتها فان
الفيض الالهي ينقسم بالفيض الاقدس والفيض المقدس وبالاول تحصل الاعيان واستعداداتها الاصلية في العلم
وبالثاني تحصل تلك الاعيان في الخارج مع لوازمها وتوابعها وذلك الطلب مستند اولا الى الاسم الاول والباطن
ثم بها الى الاسم الاخر والظاهر لان الاولية والباطنية للوجوب العلمي والاخرية والظاهرية للعيني والاشياء ما لم توجد
في العلم لم يمكن وجودها في العين والاعيان بحسب امكان وجودها في الخارج وامتناعه ينقسم الى قسمين الاول الممكنات
والثاني الممتنعات وهي قسمان قسم يختص بفرض العقل اياه كشريك الباري واجتماع النقيضين والضدين
في موضوع خاص ومحل معين وغيرها وهي امور متوهمة يشبهها العقل المشوب بالوهم وعلم الباري جل ذكره يتعلق به

الفصد الرابع في الخامس في ان الجسم مقدم على الزمان زمانا
فقد علمت انه يكفي في الزمان وجوده زمانا ومعنى كونه الوجود زمانا انه لا يمكن حصوله الا في زمان كما ان معنى كونه مكانا انه لا يمكن حصوله الا في مكان ما تقدم منه

الاسم الاول

يتعلق بهذا القسم من حيث علمه بالوهم والعقل ولوازمهما من توهم ما لا وجود له ولا عين وفرضهما اياه لا من حيث
ان لها ذوات في العلم وصورا ثبوتية والا لزم ان تكون في الوجود ونفس الامر وقسم لا يختص بالفرض بل هي امور ثابتة
في نفس الامر موجودة في العلم لازمة لذات الحق لانها صور الاسماء الغيبية المختصة بالباطن من حيث
هو مقابل للظاهر اذ للباطن وجه يجتمع مع الظاهر ووجه لا يجتمع معه فيختص الممكنات بالاول والممتنعات بالثاني
والى هذه الاسماء اشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله او استأثرت بعلم الغيب عندك فلما كانت
هذه الاسماء بذاتها طالبة للبطون هاربة عن الظاهر لم يكن لها وجود فيه فصور هذه الاسماء صور
علمية ممتنعة الاتصاف بالوجود العيني ولا شعور لاهل العقل بهذا القسم ولا مدخل للعقل فيه والاطلاع
بامثال هذه المعاني انما هو بمشكوة النبوة والولاية والايمان بها فالمراد بالممتنعات ههنا حقائق الهية من شأنها
عدم الظهور في الخارج كما ان من شأن الممكنات ظهورها فيه وكل حقيقة ممكن وجودها وان كانت
باعتبار ثبوتها في الحضرة العلمية ازلا وابدا ما شمت رائحة الوجود لكن ما عندنا من الظاهر الخارجية كلها
موجودة فيه وليس شيء منها باق في العلم بحيث لم يوجد بعد لانها بلسان استعدادها طالبة للوجود العيني
فلو لم يعطه الواهب الجواد وجودها ولو اوجد بعضها دون البعض مع انها كلها طالبة للوجود يكون
لم يكن الجواد جوادا
ترجيحا بلا مرجح وافرادها التوقفها بازمانها التي تعلمها الله وقوعها فيها يظهر من الغيب الى الشهادة
ظهورا غير منقطع الى انقراض النشأة الدنيوية وفي الآخرة ايضا كما جاء في الحديث الصحيح المؤمن اذا
اشتهى الولد في الجنة كان حمله ووضعه وسنه في ساعة واحدة كما يشتهي قال الله تعالى ولكم
فيها ما تشتهي انفسكم ولكم فيها ما تدعون نزلا من غفور رحيم والاعيان الممكنة ينقسم الى البسيط
روحاني كالعقول والنفوس المجردة والى بسيط جسماني كالعناصر والى مركب في العقل دون
الخارج كالماهيات المجردة المركبة من الجنس والفصل والى مركب منهما كالمولدات الثلث وكل من
الاعيان الجوهرية والعرضية ينقسم الى الاجناس العالية والمتوسطة والسافلة وكل منها ينقسم
الى الانواع وهي الى الاصناف والاشخاص فسبحان الذي لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض
ولا في السماء وهو السميع العليم فعالم الاعيان مظهر الاسم الاول والباطن المطلق وعالم الارواح
مظهر الاسم الباطن والظاهر المضافين والاخر منه وعالم الآخرة مظهر الاسم الاخر المطلق ومظهر
الاسم الله الجامع لهذه الاربعة هو الانسان الكامل الحاكم في العوالم كلها وعالم المثال مظهر الاسم ... من

للجواهر مرتبة

وعالم الشهادة مظهر الاسم الظاهر المطلق

بينهما

من اجتماع الظاهر والباطن وهو البرزخ والاسماء العامة مظاهر امهات الاسماء التي تشتمل الاسماء الاربعة عليها واه
المتوسط مظاهر الاسماء التي تحتها في المرتبة والافلاك مظاهر الاسماء التي دونها في الحيطة والمرتبة وكذلك
الانواع الحقيقية مظاهر الاسماء التي تحت حيطة الانواع الاضافية وهي ان كانت بسيطة يكون كل منها
مظهر الاسم خاص معين وان كانت مركبة يكون كل منها مظاهر الاسم حاصل من اسماء متعددة والشخص مظاهر
دقايق الاسماء التي تحصل من اجتماع بعضها مع بعض وتحصل من هذه الاجتماعات اسماء غير متناهية
ومظاهر لا متناهية ومن هنا يعلم سر قوله تعالى قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي
ولو جئنا بمثله مددا الاية فكلماته تعالى هي اعيانها الخارجية كلها وكما ان الاسماء المشتركة من جميع مظاهر الكلي
الاسماء الجزئية فان كما لاتها ايضا مختصة والابدان يعلم ان كل ما هو موجود في الخارج وله صفات متعددة فهو مظهر
لها كلها فان كان يظهر منه في كل حين صفة منها فهو مظهر تلك الصفة في ذلك الحين كما ان الشخص
الانساني تارة يكون مظهر الرحمة وتارة مظهر النقمة باعتبار ظهور الصفتين فيه وان كان يظهر منه صفة معينة
او صفات متعددة دائما فهو مظهر لها دائما بحسبها فالعقول والنفوس المجردة من حيث انها عالمة بمبادئها وما
يصدر منها مظاهر للعلم الالهي وكتب الهية والعرش مظهر الرحمن ومستواه والكرسي مظهر الرحيم والفلك
السابع مظهر الرزاق والسادس مظهر العليم والخامس مظهر القهار والرابع مظهر النور والمحيي والثالث مظهر المصور
والثاني مظهر البارئ والاول مظهر الخالق هذا باعتبار الصفة الغالبة على روحانية الفلك المنسوب
اليه ذلك الاسم وكلما امعنت النظر في الموجودات وظهر لك حقائقها يقرب منه انها مظاهر لها والله الموفق
ثم ان للاعيان الثابتة اعتبارين اعتبار انها صور الاسماء واعتبار انها حقائق الاعيان الخارجية فهي بالاعتبار
الاول كالابدان للارواح وبالاعتبار الثاني كالارواح للابدان وللاسماء ايضا اعتبار كثرتها واعتبار وحدة
الذات المسماة بها فباعتبار كثرتها محتاجة الى الفيض من الحضرة الالهية الجامعة لها وقابلة له كالعالم وباعتبار
وحدة الذات الموصوفة بالصفات ارباب الصور فباعتبار الاول فالفيض الاقدس الذي هو التجلي بحسب ظاهريتها واولويتها
وقابلية الاعيان واستعداداتها يصل الفيض من الحضرة الى الاعيان اما خارجه وكل عين هي كالجنس
واسطة في وصول ذلك الفيض الى ما تحتها ومن الى ان ينتهي الى الاشخاص كوسائط العقول والنفوس المجردة
الى ملكيتها ما في عالم الكون والفساد وان كان يحصل الفيض الى كل ما له الوجود والخاص الذي له الوجه بلا واسطة
والاعيان من حيث انها ارواح وحقائق للخارجية ولها جهة الربوبية والربوبية يحصل الفيض بالازلي

بالازلي وبصورها الخارجية بانها ثابتة والاسماء مفاتيح الغيب والشهادة مطلقا والاعيان الممكنة
مفاتيح الشهادة ولما كان الفيض عليها وعلى الاسماء كلها من حضرة الجمع من غير انقطاع بحسب استعداداتها
نسب الشيخ في كتابه الفيض مطلقا الى الجمع والقابلية الى الاعيان وان كانت هي ايضا فياضة
الى ما تحتها من الصور من حيث ربوبيتها فلا يتوهم متوهم ان الاعيان لها جهة القابلية فقط والاسماء لها جهة
الفاعلية فقط وان الاسماء ينقسم الى حالة الثابتة والى حالة التاثير فيجعل الفيض منها فاعلا مطلقا والاخر
مطلقا والله تعالى اعلم ثم اعلم ان الاعيان من حيث تعينها العدمية واثارها من الوجود المطلق راجعة
الى العدم وان كانت باعتبار التعين الوجودي عين الوجود فاذا سمعت من كلام العارفين ان عين
المخلوق العدم والوجود كله لله فتلق بالقبول فانه يقول ذلك من هذه الجهة كما جاء الخبر المؤمن في حديث
كميل محو الموهوم مع صحو المعلوم وامثال ذلك كثيرة في كلامهم والمراد من قولهم الاعيان الثابتة في العدم الموجودة
من العدم ليس العدم المطلق لان العدم لا شيء محض بل المراد انها حال كونها ثابتة في الحضرة العلمية متلبسة
بالعدم الخارجي موصوفة به وكانها كانت ثابتة في عدمها الخارجي ثم البسها الحق خلعة الوجود الخارجي
ابانا فصارت موجودة للمولى العارف الصمداني داود القيصري رحمه الباري

في سورة هود وتمت كلمة ربك لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين وفي سورة السجدة ولكن حق
القول مني لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين استشكل فيه بانه بظاهره يقتضي دخول جميع الفريقين
في جهنم والمعلوم من الاثار والاخبار وساير الايات خلافه وكان القاضي الذي دفعه حيث قال
في تفسيره في سورة هود اي من عصاتهما اجمعين لا من احدهما فبنيه على ان فائدة اجمعين اما
استواء افراد العصاة وشمولها بتقدير المضاف وامابيان ان الداخلين في جهنم ليسوا
مقصورين على احد النوعين وهذا لا يقتضي شمول كلا الفريقين لكن يرد على الاخير انه مبني
على جواز فوح اجمعين تاكيد المثنى واطلاق ما صرحوا واجاب بعض المفسرين بان ذلك لا يقتضي
دخول جميع الدراهم فانه لا يقتضي دخول جميع الدراهم فيه فالكلام فيه كالكلام في المبحث
ثم قال والحق في الجواب ان يقال المراد بلفظة اجمعين تعميم الاصناف وذلك لا يقتضي الا
دخول جميع الافراد كما اذا قلت ملأت الجراب من جميع اصناف الطعام لا يقتضي الا ان يكون

فيه شيء من كل صنف من الاصناف لا ان يكون فيه جميع افراد الطعام وكقولك امتلأ المجلس من جميع اصناف
الناس لا يقتضي ذلك ان يكون في المجلس جميع افراد الناس بل ان يكون من كل صنف فرد وذلك
ظاهر وعلى هذا تظهر فائدة لفظ اجمعين اذ فيه رد على اليهود وغيرهم ممن زعم انهم لا بد خلودهم النار ر
اقول فيه بحث لانهم صرحوا بان فائدة التاكيد بكل واجمعين دفع توهم عدم الشمول والاحاطة لجميع
الافراد وما ذكره من المثالين وانما يشمل شمول الاصناف فيه من اضافة لفظ الجميع الى الاصناف
كيف ولو قيل ملأت الجواب من جميع الطعام باسقاط لفظة الاصناف كان الكلام فيه كالكلام في البحث
ثم ان ما ذكره من انه رد على اليهود وغيرهم وزعمهم انه لا بد خلودهم النار غير صحيح لان اليهود قالوا لن تمسنا
النار الا اياما معدودة فكيف يزعمون انهم لا يدخلون اصلا واجاب بعض المحققين ايضا بانه كقولهم
ملأت الكيس من الدراهم والدنانير جميعا اي انه لعموم الانواع لا لعموم الافراد فالمعنى لاملأنها من ذينك
النوعين جميعا ولا يلزم دخول كل فرد فرد منهما في جهنم اقول ما ذكره من المثال ايضا لا يقتضي بظاهره
شمول الافراد فالكلام فيه كالكلام في المبنى على انه فرق بين لفظ جميعا ولفظ اجمعين فانهم صرحوا بان التاكيد
باجمعين لشمول الافراد واما لفظ جميعا فمعناه مجتمعا ويكفي في اجتماع النوعين تحقق بعض الافراد من كل منهما
فتبصر واقول الحق في الجواب تخصيص الجنة والناس باتباع ابليس كقوله تعالى في سورة الاعراف وسورة
ص لاملأن جهنم منك وممن تبعك منهم اجمعين فاللازم دخول جميع تابعيه في جهنم ولا محذور فيه فان
القرآن يفسر بعضه بعضا ولقد كنت كتبت هذا الجواب في سالف الزمان قبل هذا ببضع سنين ثم ظفرت
الان بنص عليه في تفسير العلامة ابي السعود رحمه الله الودود وحمدت الله وشكرته على هذا التوارد واقول
على مذاق المتالهين يفسر الآية في بعض بطونها ان المراد من الجنة والناس الذين بقوا في مرتبة الجنية
والانسية حيث انغمسوا في ظلمات الطبيعة وانتكسوا في قعر الاجرام العنصرية ولم يرتقوا الى
العالم العلوي ولم يلتحقوا بالملأ الاعلى واطمأنوا بالحيوة الدنيا ورضوا بها واخلدوا عن عالم المجردات
وهم المشركون الذين قيل فيهم انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام الآية فانهم لا يتاهلون
دار الله وقرب جواره ولهذا ترى الله عز وجل يذم الانسان ان لا يجمع عطائه ولا بد عوا عليه كما
قال قتل الانسان ما اكفره وفي موضع ان الانسان لربه لكنود وفي موضع آخر ان الانسان لظلوم
كفور كفار وقال ايضا ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه وقال في آخر وكان الانسان اكثر شيء جدلا

جدلا الى غير ذلك من الايات ويدل على هذا المعنى ايضا قوله تعالى فلا اقسم برب المشارق والمغارب انا لقادرون
على ان نبدل خيرا منهم وما نحن بمسبوقين فانه وقع بعد قوله تعالى ايطمع كل امرئ منهم ان يدخل جنة
نعيم كلا انا خلقناهم مما يعلمون قال القاضي المعنى انهم مخلوقون من نطفة قذرة لا تناسب عالم القدس
فمن لم يستكمل بالايمان والطاعة ولم يتخلق بالاخلاق الملكية لم يستعد دخولها قال بعض
المحققين فعلى هذا قوله تعالى بعده فلا اقسم برب المشارق الآية يجري مجرى الجواب عن سؤال مقدر
كانه قيل اذا كان المخلوق من ماء مهين لا يتاهل جوار رب العالمين اذ ما للتراب ورب الارباب
فكيف يدخل المؤمنون جنة النعيم فقيل نبدلهم بنشاة خيرا لهم من هذه النشاة كما قال وننشئكم
فيما لا تعلمون فيتاهلون لدار القدس كما قال انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت
ويطهركم تطهيرا فمن لم يلحقه ذلك التبديل وبقي في رجس البشرية فأويهم دار البوار جهنم
يصلونها وبئس القرار

في سورة الانفال

انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا وعلى ربهم
يتوكلون تمسك بهذه الآية جمهور المحدثين والمعتزلة والخوارج على ما ذهبوا اليه من ان الايمان
مجموع امور ثلثة التصديق والاقرار به والعمل بموجبه خلافا للحنفية والاشاعرة فان العمل غير داخل
فيه عندهم الا انه لا بد من انضمام الاقرار اليه للمتمكن منه عند الاولين ولكنه ركن يحتمل السقوط
بعذر كالاكراه وعند الآخرين خارج يعتبر لاجراء الاحكام وتمسك بهذه الآية ايضا
على جواز الاستثناء في الايمان بان يقال انا مؤمن ان شاء الله تعالى خلافا للحنفية فانه شك
في الايمان وهو كفر وجه التمسك الاول ان الآية ناطقة بزيادة الايمان والتصديق لا يقبل
الزيادة والنقصان فان العمل داخل فيزيد بالطاعة وينتقص بالمعصية ووجه التمسك الثاني
ان الله تعالى ذكر اولا من اعمالهم الحسنة اعمال القلوب من الخشية والاخلاص والتوكل ثم عقب
باعمال الجوارح من الصلوة والصدقة ثم رتب عليها انهم هم المؤمنون حقا وان لهم درجات من الجنة الجنة ب
وتعقيب المشتق اليه بالاوصاف يدل على انها علة لما يرد عليه بعده من الحكم ولو صح القطع بالايمان
يصح القطع بالجنان والتالي باطل بالاجماع على انه لا يجوز القطع بكون احد من اهل الجنة سوى

العشرة المبشرة فمن قال اني مؤمن حقا لا بد له ان يقول اني من اهل الجنة وان لي عند الله درجات فهذا و
قد ترى نفسك وجهك فيها فلينور ذلك في المسلمين تحققت ترضيها فوارد جهك شطرنا والى
السمع وهو شهيد لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فنقول الحق في مسئلة
الايمان ان الايمان هو التصديق اليقيني المراد بالزيادة في الآية ما هو بحسب الكيف لا الكم فان
اليقين له مراتب متفاوتة شدة وضعفا ادنى مرتبتها علم اليقين واعلاها حق اليقين واو
سطها عين اليقين ومثلوا في بيان الفرق بينها بان مشاهدة كل ما يرى بواسطة نور النار بمثابة
علم اليقين ومعاينة جرم النار الذي يفيض ذلك النور على ما يقبل الاضاءة بمثابة عين اليقين
وتاثير النار فيما يصل اليه بحيث يجعله ويصيره نارا كالحديدة المحماة بمثابة حق اليقين فيقين اهل الاستدلال
والبرهان من قبيل علم اليقين واما يقين اصحاب الكشف والعيان كالانبياء والاولياء فمن قبيل
العين والحق على حسب طبقاتهم وتفاوت درجاتهم على ان العلم اليقيني ايضا مراتب متفاوتة قوة و
ضعفا وتحقيقه ان الايمان له وجود عيني اصلي ووجود ذهني ظلي ووجود في العبارة ولا شك ان الوجود
الاصلي لكل شيء هو منشأ ترتب الآثار فالوجود الاصلي للايمان هو حصول المعارف الالهية بنفسها في
القلب واما تصورها فانه وجود ظلي ومنشأ الاتصاف هو الاول لا الثاني فان من تصور الايمان لا يصير مؤمنا
كما ان من تصور الكفر لا يصير كافرا ثم ان الصور العلمية انوار فائضة من المبدأ الفياض افمن شرح الله صدره
للاسلام فهو على نور من ربه فان حقيقة الايمان نور حاصل للقلب بسبب ارتفاع الحجاب عنه وذلك
نحو هذا النور قابل للاشتداد والنقصان فكلما ارتفع الحجاب بهداية الله وتوفيقه ازداد النور وتكامل
الى ان يحط في زوايا القلب فينشرح الصدر ويطلع على حقائق الاشياء وينكشف له الغيوب ويعرف
كل شيء على ما هو عليه فيظهر له صدق النبي عليه السلام في جميع ما اخبر عنه فينبعث من ساحته داعية العمل بكل
مامور والاجتناب عن كل محظور فيتضاعف النور بمعرفته انوار الاعمال الصالحة والاخلاق الفاضلة
فترى المؤمنين والمؤمنات يوم القيمة يسعى نورهم بين ايديهم وبايمانهم ويقول المنافقون والمنافقات
للذين آمنوا انظرونا نقتبس من نوركم قيل ارجعوا وراءكم فالتمسوا نورا فالايمان كشجرة طيبة
اصلها في ارض القلب وفرعها في السماء تنمو وتنبت وتتزيد في اقطارها بتخليتها عن الزوائل
وسقيها بماء ينابيع الاخلاق الحسنة والاعمال الصالحة واليه يشير قوله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب والعمل

والعمل الصالح يرفعه واما الوجود الذهني للايمان فملاحظة المؤمن للتصديق القلبي وما يتبعه من الانوار والمعارف
واما الوجود اللفظي فشهادة ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله فلا يخفى ان مجرد الوجود الذهني وكذا مجرد
التلفظ بكلمة الشهادة من غير ان يحصل عين الايمان والنور المذكور لا يفيد كما لا يفيد للعطشان تصور
الماء البارد ولا التلفظ به بل بمجردهما لا يصير الانسان مؤمنا فان المؤمن هو من اتصف بالايمان بان حصل
فيه الايمان بذاته لا من تصوره وحصل فيه صورته كما ان الصحيح من حصل فيه صفة الصحة لا من تصورها والا
لانقلب المريض بتصور الصحة صحيحا ولصار الفقير بتصور الغناء غنيا ثم ان التعبير عما في الضمير لما لم يتيسر
الا بواسطة النطق المفصح عن كل خفي كان للتلفظ بكلمة الشهادة وعدم التلفظ بها مدخل عظيم في الحكم
بايمان المرء وكفره فصح جعل ذلك فيما ينخرط في سلك العلامات هذا هو التحقيق في هذه المسئلة
فجاز ان يشرع في تحقيق مسئلة الاستثناء في الايمان وبالله التوفيق ذهب الامام الاعظم ابو
حنيفة رحمه الله الى ان الايمان لما كان عبارة عن التصديق وهو امر معلوم الحد والنهاية لم يتصور
الشك فيه لانه ان حصل هذا التصديق بذاته فهو مؤمن قطعا وجزما والا فهو كافر ونظير هذا
الجسم الابيض فانه بعد حصول البياض فيه لا يمكن الشك في كونه ابيض فكذا ما نحن فيه لا يقال يجوز ان يحصل
له التصديق ولا يكون له علم بذلك فيشك فيه لانا نقول قد تقرر ان من علم شيئا فهو بحيث اذا رجع الى وجدانه
علم انه يعلم ذلك الشيء فمن رجع الى نفسه ولم يعلم انه مصدق للنبي صلى الله عليه وسلم فيما جاء به يشك فيه فهو ليس
بمصدق فيكون كافرا ثم ان الايمان له لوازم كالسعادة واستحقاق الجنة والدرجات عند الله فحصول الايمان
فيه يستلزم حصول لوازمه لامتناع انفكاك اللازم عن الملزوم فمن حصل فيه الايمان يصح ان يقول
انا مؤمن حقا وسعيد ومن اهل الجنة ومستحق للدرجات عند ربي كما ان الجسم اذا صار ابيض صار مرئيا
للبصر لكونه لازما للبياض نعم يمكن ان يزول الايمان عن الشخص فيزول لوازمه ايضا فيصير كافرا وشقيا
ومن اهل النار ومستحق للدركات كالابيض اذا صار اسود فانه كما يزول عنه البياض يزول لوازمه اعني تنوع
البصر فيكون اسود للبصر اذا تبدل السعادة بالشقاوة فالسعيد قد يشقى والشقي قد يسعد
ويصح ايضا الحكم بكونه مؤمنا في علم الله لكون الاشياء الواقعة معلومة له كما يدل عليه عبارة الامام الاعظم في
الفقه الاكبر حيث قال ولا خلقهم مؤمنا ولا كافرا ولكن خلقهم اشخاصا والكفر والايمان فعل
العباد ويعلم الله من يكفر كافرا فاذا آمن بعد ذلك علمه مؤمنا حال ايمانه من غير ان يتغير علمه وصفته وهذا

هذا واما الشيعة والمحدثون والاشاعرة فقد ذهبوا الى جواز الاستثناء في الايمان وان السعادة والشقاوة
قد تتبدلان وان المدار على الخاتمة فالمؤمن من ختم على الايمان فالسعيد سعيد في بطن امه والشقي شقي
في بطنها والخاتمة على وفق الفاتحة فلما لم يكن الخاتمة معلومة ولم يحصل لاحد الجزم بايمانه عند الموت صح
الاستثناء ورد هذا التوجيه بان الخوف من سوء العاقبة مذهب جميع اهل السنة والمخالف فيه ليس الا المعتزلة
فيكون النزاع بينهما لفظيا وليس كذلك فان النزاع في الايمان الحالي اهو مقطوع به او مشكوك ونقل في
كتب الحجة عن ابن مسعود رضي الله عنه انه قيل له ان هذا يزعم انه مؤمن قال سلوه افي الجنة هو ام في النار فسئلوه فقال
الله اعلم فقال له ابن مسعود فهلا وكلت الاولى كما وكلت الاخرى وبعضهم وجه كلامهم بان مرادهم الاستثناء
على سبيل التبرك كما في قوله عليه السلام انا ان شاء الله بكم لاحقون في السلام على المقابر مع كون اللحوق مقطوعا ورد
هذا ايضا بان المراد باللحوق ليس مجرد اللحوق في صفة الموت بل المراد اللحوق في المكان والدرجة على ان اللحوق
مستقبل ولا يعلم حيث انه مستقبل محتمل الطرفين فللاستثناء فيه وجه بخلاف انا مؤمن فانه حال والاستثناء فيه
غير معقول المعنى ولو كان على سبيل التبرك فانه من قال انا حي ان شاء الله ولو بالتبرك يكون اضحوكة للناظرين
وسخرة للساخرين فاعلم ان هذا الاختلاف متفرع على اختلاف آخر وهو ان جماعة من الحكماء كارسطو واتباعه
ذهبوا الى ان النفوس البشرية متشابهة وان الاختلاف انما هو بالصفات والملكات بحسب العوارض والاذواق وبه
يشعر قوله تعالى كان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين الاية وقوله تعالى ولولا ان يكون الناس امة واحدة
لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة ومعارج عليها يظهرون وحديث ما من مولود الا يولد على الفطرة
ايضا ناظر الى هذا واختار الائمة الحنفية هذا المذهب كما يدل عليه العبارة المنقولة بهذا المذهب كما يدل عليه العبارة
المنقولة عن الامام في الفقه الاكبر حيث قال ولا خلقهم مؤمنا ولا كافرا بل خلقهم اشخاصا وذهب بعض الحكماء
الى انها مختلفة بالماهية بمعنى انها جنس تحته انواع مختلفة فيشبه ان يكون قوله عليه السلام معادن كمعادن
الذهب والفضة وقوله عليه السلام الارواح جنود مجندة اشارة الى هذا او الى النشر وقوله تعالى ايضا ولو شاء
ربك لجعل الناس امة واحدة ولا يزالون مختلفين واختار الصوفية والمحدثون هذا المذهب فعلى هذا
كان الشيء بطبيعته او بواسطة قوة قريبة عرضية امرا آخر مخالفه بحيث اذا زال المانع عاد بالطبع
الى مقتضاه كالحجر المرمي الى الفوق المقتضي بطبعه الى السفل فانه يصعد ما دام لا يزول عنه الميل القسري المصعد
الى المقام الخارج ثم يعود بطبعه الى المانع السفل كذلك النفوس على تقدير اختلافها يكون مقتضى بعضها

بعضها الايمان وان عرض له الكفر بواسطة امور خارجة كمصاحبة الاشرار وتقليد الاباء واتباع الكبراء
والعادات ويكون مقتضى البعض الكفر وان عرض له الايمان فيعود بالآخرة الى مقتضى فطرته لان ما
بالذات لا يزول ولا يتخلف بكل حيث لما خلق له فالايمان منه ما هو فطري ومنه ما هو غير فطري
فالشخص وان كان جازما بانه مؤمن لكنه غير جازم بان ايمانه فطري ام عارضي فالاستثناء بعد والا (بعد به)
بالذات فهم اعتبروا الايمان الفطري المنبعث عن الذات وجوزوا الاستثناء واما على تقدير تشابه كما
اختاره الائمة الحنفية فلا يتصور هناك فطري وعارضي بل العبرة الا اختيار العبد وكسبه وان
اختار الايمان فهو مؤمن وان اختار الكفر فهو كافر جزما كما يدل عليه عبارة الفقه الاكبر حيث
قال فالكفر والايمان فعل العباد الخ بل يستمر على هذا الايمان ويختم عليه وهو نوع حسن الخاتمة فلم يحصل
به لاحد بالاتفاق ولكن النزاع فيه فان قلت قد جادلتنا فاكثرت جدالنا ان الامر تشابه
علينا فبين لنا اي الفريقين خير مقاما واحسن نديا وبلا قلت قد عم تتساءلون عن النبا العظيم
والخطب الجسيم فاستمعوا لما يتلى وضعوا المجامع مسامعكم ما يلقى وهو ان النفوس لها نشآت متعددة
جاءت في بعضها مختلفة وفي بعضها متشابهة قال الله عز وجل خلقها اول مرة متشابهة ثم انشأها نشأة (ثانية)
مختلفة كما ورد في الخبر ان الله خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره فمن اصابه ذلك النور اهتدى ومن
اخطأه ضل فان الخلق في ظلمة اشارة الى النشأة الاولى وهي فيها متشابهة في ظلمة وقوله رش عليهم
من نوره اشارة الى النشأة الثانية وهي فيها مختلفة ضالة ومهتدية ثم انشأها نشأة ثالثة في موطن الميثاق
وهي ايضا فيها متشابهة كالاولى ولهذا قالوا باسرهم بلى كما ورد في الآية والحديث ثم انهم يولدون
على هذا الميثاق كما ورد في الحديث كل مولود يولد على فطرة الاسلام الخ وفي حديث آخر اني خلقت (خلقت)
عبادي حنفاء كلهم وانهم اتتهم الشياطين فاحتالتهم ثم انهم يمتازون باختيارهم واكتسابهم على طبق
النشأة الوسطى قبل الميثاق كما بدأكم تعودون فريقا هدى وفريقا حق عليهم الضلالة والحاصل ان هناك
نشآت ولكل نشأة حكم على حدة ارتفع ما يتوهم من التناقض والاختلاف بين الفريقين ايضا
من هذا القبيل لان ارباب الفريقين اصحاب فتوح ومكاشفات والعوالم مختلفة والمقامات
متفاوتة ففتح الله على قلب كل منهم بابا الى عالم يناسب استعداده ويلائم مشربه فتكلم
على وفقه قد علم كل اناس مشربهم فاختلافهم عين الرحمة وهم مناسبون في الشرف دامت بركات
انفاسهم الى يوم الدين وحشرنا الله في زمرة اتباعهم آمين هذا ما عندي في تحقيق المسئلتين فان ردها
القاصرون فسيقبلها الماهرون ولمثل هذا فليعمل العاملون للمولى المرحوم صدر زاده رحمه الله

ويجمع بين الآيات بعضها ببعض وكذا بين الاحاديث لان كلا منها حكاية نشأة من نشآت بحسب ما تقتضيه المقام والاختلاف

القائل ابو السعود عليه رحمة الله

في سورة التوبة

وستردون الى عالم الغيب والشهادة الآية قيل وعن ابن عباس الغيب ما يسترونه من الاعمال والشهادة ما يظهرونه كقوله تعالى يعلم ما يسترون وما يعلنون فالتقديم لتحقيق ان نسبة علمه المحيط بالسر والعلن واحد على ابلغ وجه وآكده بايهام ان علمه تعالى بما يسترون اقدم منه بما يعلنون كيف لا وعلمه تعالى بمعلوماته منزه عن ان يكون بطريق حصول الصورة بل وجود كل شيء وتحققه في نفسه علم بالنسبة اليه تعالى وفي هذا المعنى لا يختلف الحال بين الامور البارزة والكامنة انتهى ولا يخفى عليك ان هذا قد يكون علمه تعالى بالاشياء حضوريا لا انطباعيا حصوليا وقد نفوه وابطلوه لشمول علمه تعالى بالممتنعات والمعدومات الممكنة والعلم الحضوري يختص بالموجودات العينية لانه حصول المعلوم بصورته العينية عند العالم وكيف لا يختلف الحال بين الامور البارزة والكامنة مع ان الكامنة تشتمل المعدومات ممكنة او ممتنعة ولا يتصور فيها التحقق في نفسه حتى يكون علما له تعالى وتحقيق علم الواجب بالاشياء من المباحث المشكلة والمسائل المعضلة ولو امسك هذا القائل في امثال هذه المقالات لكان خيرا له واذ بالقوة بامثال هذه المزلقات يتبين انه لم يحم حول ما تقرر عندهم من التحقيقات وقد حققنا هذا المقام في بعض تعليقاتنا ما لا مزيد عليه فليطلب ثمة • للفاضل المرحوم الشهير بصدر الدين زاده • له •

في سورة الفتح ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الانهار قال القاضي البيضاوي رحمه الله فصل الوعد واجمل الوعيد مبالغة في الوعيد لسبق رحمته ثم جبر ذلك بالتكرير على سبيل التعميم فقال ومن يتول يعذبه عذابا اليما اذ الترهيب ههنا ابلغ من الترغيب قيل عليه لا يخفى عليك ان الوعيد المجمل اثنان وهو قوله يعذبه عذابا اليما وهو قرين الوعيد المجمل الثاني وهو قوله تعالى يؤتكم الله اجرا حسنا والوعيد العام الثاني وهو قوله تعالى ومن يتول يعذبه عذابا اليما وهو قرين الوعد العام المذكور بقوله تعالى ومن يطع الله ورسوله لم يكن الا في الوعيد المجمل تكريرا وعموما كذلك في الوعد المفصل تكريرا وعموما كذلك في الوعد المفصل تكريرا وعموما فلم خص جانب الوعيد ما يكون جابرا النقصان الوعيد الناشي من الاجمال انتهى اقول فسر التكرير بذكر الشيء مرتين وبعضهم فسره بذكر الشيء مرة بعد اخرى فهو على الاول لمجموع الذكرين وعلى الثاني الذكر الآخر واياما كان لا يكون التفصيل بعد الاجمال تكريرا لانه بيان وتوضيح بالنسبة الى الاجمال لا ذكر له ثانيا فالتفصيل بالنسبة الى الاجمال افادة وزيادة والتكرير اعادة فلو الوعد تفصيل ولا تكرير وفي الوعيد تكرير لا تفصيل فينجبر نقصانه الناشي من اجماله بتكريره المقصود في جانب الوعد وما قيل من هذا القائل غفل عن نكتة تقييد البيضاوي رحمه الله قوله بالتكرير بقوله على سبيل

القائل اخي زاده

الفاضل كمال افندي

في سورة هود

ولقد ارسلنا موسى بآياتنا وسلطان مبين الى فرعون وملائه الآية جوز القاضي ان يكون المراد بالآيات التورية اجمع الناظرون فيه على انه غير صحيح لما علم من ان التورية نزلت بعد هلاك فرعون وقومه وصرح به القاضي البيضاوي في سورة المؤمنين في قوله تعالى ولقد آتينا موسى الكتاب لعلهم يهتدون حيث قال لا يجوز ارجاع الضمير الى فرعون وملائه لنزول التورية بعد هلاكهم اقول لكن نقول اما اولا فنمنع جواز ارجاع الضمير وتعلق لجاز ونحوه الى المطلق المذكور في ضمن المقيد فقوله الى فرعون يجوز ان يتعلق بالارسال المطلق لا المقيد بكونه بالتورية واما ثانيا فلان موسى كما ارسل الى القبط فانه ارسل الى بني اسرائيل ايضا فيجب ان يحمل ملأ فرعون على ما يشملهم فيجوز ان يحمل الكلام على التوزيع على معنى ارسلناه الى فرعون بسلطان مبين والى ملائه بالتورية فيكون لفا ونشرا غير مرتب • للمرحوم ابن صدر الدين رحمه

قال القاضي البيضاوي في سورة مريم عند قوله عز وجل جنات عدن وعدن علم لان المضاف اليه في العلم اسم وقد استشكل توجيهه وتطبيقه ولم يقل على دعواه واقول اعلم ان اسم الجنس انما يطلق على بعض افراده المعين بما دلت التعريف وهما الاضافة واللام فالعلم الغالب اما مضاف او ذو لام فالمضاف كابن عباس غلب بالاضافة الى عبد الله من بين اخوته وكذلك ابن عمر وغير ذلك وذو اللام كالنجم والصعق انتهى ولا يخفى ان جنات عدن من هذا القبيل وقصد علما بالغلبة فلا بد ان يكون فيها احد الامرين ولما ليس اللام فلا بد ان يكون فيه الاضافة المفيدة للتعريف وليس الا الاضافة الى المعرفة فيلزم ان يكون عدن معرفة وظاهر انه لا يصلح ان يكون شيئا من المعارف سوى العلمية فيكون علما لا ما قال الزمخشري في كلام الرضي كون المضاف معرفة دعوى الجنات واللازم كون الجنات علما فلذا قال لان المضاف اليه في العلم ولم يقل لان المضاف اليه العلم لانا نقول العلم الغالب في ابن عباس مثلا هو المجموع لا المضاف فقط لانه يخرج عن تعريف المركب ان جزء اللفظ منه وان كان والا لكون على جزء المعنى ومراد الشيخ من اسم الجنس ليس لفظ ابن وعبد بل المجموع وكذا المراد بقوله فالعلم الغالب اما مضاف او ذو لام مسامحة فلا اشكال • للمولى المرحوم مرزا جان اسكنه الله في عدن جنات •

قال القاضي البيضاوي رحمه الله في تفسير سورة مريم عند قوله جنات عدن وعدن علم لان المضاف في العلم بدل حل هذا التوجيه وتوجيها ان قوله لان المضاف العلم ليس دليلا لكون عدن علما بل علة لثبوت العلمية له في الواقع وبيان ان صفة كونه علما ما فان اسم الجنس اذا صار علما لا بالوضع لمعين بل الاصل علته استعماله في فرد من افراد الجنس فغلب تلك الطلاقة على بعض من افراد جنس مستفادا من اللام او الاضافة فالعلم الغالب كما ذكره الرضي لا يخلو الا مضافا كابن عباس وابن عمر او ذا لام كالنجم والصعق وما نحن فيه الجنة اسم جنس وبالاضافة الى فرد معين من الجنس مثل عدن ونحوه صار من الاعلام الغالبة والمضاف اليه في العلم الغالب لكون علما فمنشأ علته كون مضافا اليه في العلم ولو الصوق بقوله في العلم لفظ الغالب يصح جعل قوله لان المضاف اليه دليلا لصحة القضاء مقدمة اخرى البيانية كونه علما لكون لكنه بها ثم بان الجانب لان المضاف اليه في العلم الغالب يكون علما فيلزم عدن علما والله الموفق لمولانا احمد القزويني

العظيم او مراده ان التكرير اذا كان بطريق التعميم اذ لا يكون ذلك التعميم في الوعيد مقابلا للتفصيل في
الوعد ويحصل الجبر فيرد عليه ان التعميم موجود في جانب الوعد ايضا فان ومن يطع الله الآية في جانب الوعد
في مقابلة ومن يتعد حدوده الآية في جانب الوعيد فيتساويان فيه بل القصد التكرير بالتعميم في حصول الجبر
لكونه ادخل في الترغيب الذي هو اوفق بالمقام كما اشار اليه بقوله اذ الترهيب ها هنا ابلغ من الترغيب
واما ما قيل من انه لا تعميم في جانب الوعد لان دخول الجنة مخصوصة بالآخرة واما العذاب الاليم فيتناول عذاب
الدنيا والآخرة ففيه ان المراد تعميم الوعد والكلمة الموصولة في قوله ومن يتول الآية بعد تخصيصهم
في صدر الآية بالمخاطبين حيث قيل وان تتولوا يعذبكم الله ومثل هذا موجود في جانب الوعد ايضا
حيث خص اولا بالمخاطبين فقيل ان تطيعوا يؤتكم الله الآية وعمم ثانيا وقيل ومن يطع الله كائنا
من كان يدخله الآية فلا فرق بينهما فيه فالحق ما قدمناه فتأمل وانصف لابن صدر الدين
رحمه

في سورة النحل

وان القى في الارض رواسي ان تميد بكم الآية قال القاضي في تفسير هذه الآية ان الارض قبل ان يخلق
فيها الجبال كانت كرة حقيقية بسيطة بالطبع وكان من حقها ان تتحرك بالاستدارة
كالافلاك او ان تتحرك بادنى سبب للتحريك فلما خلقت الجبال على وجهها تفاوتت جوانبها
وتوجهت الجبال بثقلها نحو المركز فصارت كالاوتاد التي تمنعها عن الحركة انتهى اقول يريد ان الارض
لما كانت في ابتداء الخلقة كرة حقيقية بسيطة وكان مقتضى هذه الحيثية مع قطع النظر عن
كونها جسما عنصريا احد الامرين لانها من تلك الحيثية اما ذو ميل مستدير كالافلاك فكان
حقها ان تتحرك متلبسا على الاستدارة واما ذو ميل مستقيم فحقها ان لا تسكن وليكن تتحرك
بادنى محرك فاسر ان اصل السكون فلان الجسم الكائن في الحيز الطبيعي لا يتحرك حركة طبيعية ابتدائية
لاستلزامها الخروج عن الحيز الطبيعي ولا يتصور من الارض الحركة الارادية لكونها عديم الشعور
واما التحريك بادنى قاسر فيحكم به بالضرورة من له عقل صحيح واستوضح ذلك من كرة حقيقية
على سطح حقيقي فانه لا تماسه الا بادنى شيء ولو بنفخة تتدحرج على مكانه وبما قررنا اندفع ما قيل عليه
من ان هذا مع ابتنائه على القواعد الفلسفية غير مسلم عندهم فان في الارض ميلا مستقيما
وما هو كذلك لا يكون فيه مبدأ ميل مستدير على ما ذكروا في العلم الطبيعي ووجه الاندفاع ان

الا ان مراده انها من حيث كونها كرة حقيقية بسيطة مع قطع النظر عن كونها عنصرا كان ههنا
احد الامرين كما ينادي عليه سوق كلامه وان كان الواقع في نفس الامر احدهما معينا والوضع توسيع
الدائرة وهذه طريقة مسلوكة بينهم واما الابتناء على القواعد الفلسفية فغير ضار ان لم يخالف القواعد
الشرعية كما فيما نحن فيه كيف وبعض الاحكام الشرعية مبنية على كروية الاجسام البسيطة على ما قرر
واما ما قيل من ان قوله فلما خلقت الجبال على وجهها الخ محل نظر اذ قد ثبت في الهيئة ان نسبة
اعظم جبل في الارض وهو ما ارتفاعه فرسخان وثلث فرسخ الى جميع الارض كنسبة خمس
سبع عرض شعيرة الى كرة قطرها ذراع ولا ريب ان ذلك القدر من الشعيرة لا يخرج الكرة المذكورة
عن صحة الاستدارة بحيث يمنعها عن سلاسة الحركة فلذلك ينبغي ان يكون حال الجبال بالنسبة
الى كرة الارض فجوابه انهم قد صرحوا في كتب الهيئة بان في كل اقليم ثلثون جبلا او اكثر فنسبة كل
جبل وان كانت كالنسبة المذكورة لكن يجوز ان يكون مجموعها مانعا عن حركتها كالجبل المؤلف
من الشعيرات المختلفة بحكم كل شعرة على تلك النسبة باعتبار الحجم ومنعها عن حركتها باعتبار
ثقلها وثقل هذه الجبال يكاد ان يقاوم بثقل الارض لان الجبال اجسام صلبة حجرية والارض اجزاء
متخلخلة كالكرة الخشبية التي الزقت عليها حبات من حديد للمولى الفاضل ابن صدر الشريعة والدين

قال القاضي في سورة الفتح مدنية نزلت في مرجع رسول الله صلى الله عليه وسلم من الحديبية اقول ما وجه تخصيص
هذه السورة من بين جميع سور القرآن ببيان وقت النزول قلت لعل الوجه دفع توهم كونها مكية حيث
كان رسول الله عم وقت نزولها في نواحي مكة وفيه بحث لانه ان اجري فيه على الاصطلاح
المشهور وهو ان المكي ما نزل قبل الهجرة والمدني ما نزل بعد الهجرة فلا حاجة اليه وهو ظاهر اذ النبي
عليه السلام خرج الى الحديبية في ذي القعدة لسنة ست من الهجرة على ما صرح به اصحاب الحديث وان
لم يجر فيه على الاصطلاح المذكور فكذا لانه عليه السلام في ذلك السفر لم يدخل مكة حتى يتوهم كون
السورة مكية ويمكن الجواب باختيار كلا الاحتمالين بان يقال صرح في الهداية وغيره ان بعض
الحديبية من حرم مكة فلو لم يقل نزلت في مرجعه منها لاحتمال ان يكون نزولها في ذلك البعض فيكون
مكية اما على الاحتمال الثاني فظ واما على الاحتمال الاول فلانه يجوز ان يكون الاصطلاح المذكور

الكثير بالحبايب وبه كلام الاصوليين فلعل تلك السورة من بعض الاقل من المكيات وما نزل بمكة بعد الهجرة
لا يقال يحتمل انها ليست بمكية لكن لما كان نزولها قبل دخول مكة فمن ابن يحكم بكونها مدنية لانا
نقول على هذا كل ما نزلت في اي موضع نزل حين كان رسول الله عليه السلام متوطنا بالمدينة مدني
الا ان يكون نزوله بمكة فلا تغفل قال الله تعالى انا فتحنا لك فتحا مبينا قال صاحب الكشاف الفتح
الظفر بالبلدة عنوة او صلحا بحرب او بغير حرب لانه منغلق ما لم يظفر به فاذا ظفر وحصل في البلد
فقد فتح انتهى اشار به الى ان اصل الفتح حل الانغلاق وكشفه ولذا قال في الصراح فتح كسابس
وبفرث وكشادن والابانة الظهور وفي الصراح ابانه سعد وكشاده كردن منعقد ولازم وجدا
كردن يقال ضربه فابان راسه من جسده اذا فصله اذا عرفت معاني الفتح والابانة فتامل في تطبيقها
على الاضافات المذكورة في النفس وكثرة المناسبة مع قلتها والله تعالى اعلم ان قلت هذا الحكم المبارك
وقع في صورة جملة اسمية مصدرة بان خبرها جملة فعلية فيكون في كمال التاكيد والمتكلم هو الله تعالى
والمخاطب نبيه عليه السلام فلا مجال لتوهم الانكار والتردد فما وجه هذا التاكيد قلت اولا انه قد
يكون متوكد الحكم المسلم الصدوق الرغبة فيه والرواج صرح به المحقق الشريف وثانيا ان
القران كامر جوابه نزل بلسان العباد وقد يجعل غير السائل بمنزلة السائل اذا قدم اليه ما يلوح
اليه بالخبر وههنا بان الملوح لا يلزم ان يكون كلاما وسورة الفتح في قوله تعالى لقد صدق
الله رسوله الرؤيا بالحق انه عم رأى في المنام انه واصحابه دخلوا مكة آمنين فصار محل ان يتردد
في هذا الحكم فالقى اليه الكلام بعد ذلك موكدا كما يلقى السائل كذلك وهذا الوجه الثاني على تقدير
ان يراد بالفتح فتح مكة او فتح مكة او فتح الروم لكن الملوح له على هذا قوله الم غلبت الروم
في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين لا يقال كيف يصير القول بسببا للتردد
في وقوع الفتح وهو كلام اصدق القائلين لانا نقول التردد ليس في اصل الوقوع بل في زمان
الوقوع حيث لم يعين بخصوصه بل ذكر بعنوان بضع وهو من الثلاثة الى العشرة وقد وقع في
كلام القاضي في سورة الروم ما يؤيد هذا واما على تقدير ان يراد بالفتح ما اتفق في تلك السنة
او صلح الحديبية فلا وجه الاول فقط بانواعه قال وعد بفتح مكة الوعد يستعمل في الخير والشر
يقال وعدته خيرا وشرا فاذا اطلقوا قالوا في الخير الوعد والوعد العدة والموعود وفي الشر

ابا نعيم مهتم ددا
نسخه

وفيه آية الابعاد والوعيد كذا في الصحاح ثم الوعد ان كان خيرا كما يشعر به كلام القاضي في سورة
الانعام فلا يحسن مقابلته لقوله واخبارا لا بملاحظة قيد يعني او اخبارا عاما مثلا
وان كان يشعر به بعض عبارات الكشاف لشمل ما صرح به الرضي من ان الجمل الانشائية
منحصر بالاستقراء في الطلبية والايقاعية والوعد ليس شيئا منهما اما الاول فظاهر واما
الثاني فلانه لا يخفى ان نحو قولك مثلا اكرمتك لا يقع ولا يحصل الاكرام وبالجملة فكلامهم
مضطرب في كون الاخبار وعدا وانشاء ويمكن التوفيق بان يقال اصل الوعد
اسم انشاء لانه لاظهار امر في نفسه يوجب سرور المخاطب وما تعلق به الوعد وهو الموعود نحو
لاكرمتك اخبار نظيره قول النحاة كان الانشاء التشبيه مع ان مدخولها جملة خبرية
قوله والتعبير عنه بالماضي لتحققه فيه ان التحقق بصيغة الماضي لهذا النفر لكن جميع اخباره
تعالى كذلك فلو ذكره مرجحا للاختيار هذا التعبير فيما نحن فيه لكان في غاية الحسن
ولعل المرجح استمالة قلوب الاصحاب وتسليتهم حيث صاروا محزونين غاية الحزن من
تاخر الفتح على ما ورد في الحديث فكانه تعالى يقول لا تحزنوا فانه قد حصل الفتح ثم ان هذا التعبير
من قبيل الاستعارة التبعية على ما حققه السيد السند في حواشي المطول حيث قال اعلم ان التعبير
عن المستقبل بالماضي بالمضارع وعكسه من باب الاستعارة بان يشبه غير الحاصل بالحاصل في تحقق الوقوع و
يشبه الماضي بالحاضر في كونه نصب العين وواجب المشاهدة ثم يستعار لفظ احدهما للآخر
فعلى هذا يكون استعارة الفعل على قسمين احدهما ان يشبه الضرب الشديد مثلا
بالقتل ويستعار له اسمه ثم يشتق منه قتل بمعنى ضرب ضربا شديدا والثاني ان يشبه
الضرب في المستقبل بالضرب في الماضي مثلا في تحقق الوقوع فيستعمل فيه ضرب فيكون
المعنى المصدري اعني الضرب موجودا في كل واحد من المشبه والمشبه به لكنه قيد في كل منهما
بقيد مغاير لقيد الآخر فصح التشبيه لذلك انتهى كلامه وفيما نحن فيه شبه الفتح في المستقبل بالفتح
في الماضي في تحقق الوقوع فاستعمل فتحنا موضع نفتح واستعير فتحنا بمعنى يفتح تبعية
تشبيه مصدر هذا المصدر ذاك قال بعض افاضل زماننا يجوز ان يكون استعارة
الماضي للمستقبل تبعية تشبيه الزمان المستقبل بالزمان الماضي في كونه ظرفا للامر

المحقق فلا حاجة الى التكليف الذي التزموه في تصحيح تقييد المصدر بالقيد بين المتعا رين
كما ذكره السيد قدس سره قلت لعلهم دعاهم الى ذلك بان الزمان مدلول الهيئة والهيئة
ليست بلفظ كما في محله والاستعارة هو اللفظ والاستعارة هو اللفظ المستعمل فيما حقق ح
يشبه بمعناه الاصلي لعلاقة المشابهة فاستعمال الهيئة في مدلول هيئة اخرى لا يكون
استعارة بمقتضى ظاهر تعريفها فهذه النكتة الجليلة حملتهم على ان جعلوا الزمان
قيدا للمصدر في التشبيه كما سبق ليكون التشبيه راجعا الى الحدث الذي هو مدلول
المادة التي هي لفظ بالحقيقة فافهم ثم انه قال ذلك البعض من الافاضل كما ان الاستعارة في
الافعال تبعية المصادر والعلاقة التي هي التشبيه معتبرة اصالة بين المصدرين وتبعا
بين الفعلين كذلك المجاز المرسل مثلا في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة مجاز عن اذا اردتم
القيام ولا شك ان العلاقة التي هي السببية في الحقيقة بين الارادة والقيام بالمجاز اصالة
في المصدر وتبعية في الفعل والقوم لم يتعرضوا لهذا قلت القول بالاستعارة التبعية في
الافعال بالضرورة ان معنى الفعل من حيث انه معنى الفعل لا يتصف بكونه مشبها ومشبها به
لكونه غير مستقل بالمفهومية فهذا المعنى الذي اضطرهم الى الحكم بكون الاستعارة المبنية على التشبيه
فيها تبعية المصادر وليس في المجاز المرسل هذه الضرورة حتى يعدلوا فيها عن الاصل ه
ويحكموا بكون المجاز فيها تبعا فقال ذلك الفاضل كما ان معنى الفعل لا يتصف بكونه سببا ومسببا
مثلا فلا فرق بين العلاقتين في ان معناهما نعم ان معنى الفعل ههنا تبعية المصدر فالضرورة
الداعية لهم الى القول بالتبعية في الاستعارة متحققة في المجاز المرسل ايضا فقلت في مرابطه
فرق بين الاستعارة والمجاز المرسل فان العلاقة في الاستعارة ملحوظة حين الاطلاق فانهم
صرحوا بان اسم المشبه به لم يطلق على المشبه الا بعد ادعاء دخوله في جنس المشبه به فاذا قلت
جاءني اسد فقد دللت على كون زيد مثلا مشابها للاسد بخلاف المرسل فان السببية
مثلا باعتبار الانتقال لكن ليس ملحوظا حال الاستعمال وليس مفاد العبارة فلا ضرورة
للقول بالتبعية في المجاز المرسل فهذه النكتة الدقيقة فارقة بينهما فليتامل قوله او بما الفتوح
له في تلك السنة والتعبير عنه ايضا بالماضي لتحققه تركه بالمقايسة معه فان في قوله ما الفتوح له

لاشعاره بالتحقق والمراد بتلك السنة سنة نزول السورة وفتح خيبر وغيره وان لم يكن في تلك السنة
لان نزول السورة في سنة ست من الهجرة وهذه الفتوح في سنة سبع لكن لما كان النزول في اواخر
ذي الحجة وتلك الوقائع في اوائل المحرم على ما دل عليه كتب السير والحديث عدها من وقائع تلك السنة
للكمال القرب او المراد بالسنة اثنى عشر شهرا اي شهر كان مبداه كما يقال ولادة زيد وعمرو في
سنة واحدة يعني لم يمض بينهما اثنى عشر شهرا ثم ان الاقرب وان لاحظ قرب الوقوع كان الاولى ان يقول
او بما الفتوح لبعد ذلك من غير تخصيص بالسنة لان الفتح معلل باتمام النعمة وقد نزل قوله تعالى اليوم لكم
اكملت دينكم واتممت عليكم نعمتي الاية في حجة الوداع بعد جميع الغزوات او اخبار عن صلح الحديبية
قال المص في اوائل سورة البقرة احتجت المعتزلة بما جاء في القرآن بلفظ الماضي على حدوثه لاستدعائه سابقا
مخبرا عنه واجيب بانه مقتضى التعلق وحدوثه لا يستلزم حدوث الكلام كما في العلم قال العلامة التفتازاني
في شرح المقاصد وتحقيق هذا مع القول بان الازلي مدلول اللفظ عسير جدا وكذا القول بان المتصف
بالمضي وغيره انما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم قال العلامة الكوراني في حاشيته على هذا التفسير
ويمكن ان يجاب عنه بان المقتضي انما هو الكلام اللفظي ولا نزاع فيه واقتضاء الكلام النفسي انتهى
وفيه ان حاصل جواب المص راجع الى هذا فافهم ان قيل لا شك ان قصد المخبر بخبره افادة المخاطب فائدة الخبر
او لازمها وكل واحد منهما مقصود ههنا كما لا يخفى قلنا لا نم ان الاول لجواز ان يكون مدار الافادة على العقد
وهو العلة لان صلح الحديبية وان كان معلوما لكنه يجوز ان لا يكون معلوما بوصف العلية لهذه العلل
ولو سلم فنقول قصد المخبر اذا كان بصدد الاخبار والاعلام منحصر فيما ذكر لا مطلقا فانه كثيرا ما يورد
الجملة الخبرية لاغراض اخر سوى افادة الحكم او لازمه صرح به المحقق التفتازاني في شرح التلخيص وههنا يحتمل
ان يكون المقصود افادة ان هذا الصلح فتح فان قلت فعلى هذا يصير هذا الاحتمال البعيد لكون الفتح
مجازا لكان الابلغ وكون مجموع الجملة ايضا مجازا عن المعنى الذي قصده كما صرح به ذلك المحقق
في بحث المجاز المركب مع ان هذا الاحتمال من الاحتمالات الظاهرة المرضية المختارة لهذه العبارة على ما نطق

كتب التفسير والحديث قلت يحتمل ان لا يكون جملة مجازا بل كناية عن المعنى المقصود وذلك المحقق وان حكم بمجازية

مثل ذلك في بحث المجاز المركب لكنه جوز ان يكون كناية في بحث وقوع الخبر موقع الانشاء فانظر فيه

قوله واما تسميته فتحا اشارة الى ان الفتح على هذا الاحتمال مجاز وقد دل عليه تفسير الفتح كما ذكرنا وفيه ان اسلوب

كلامه يدل على ترجيح الاول وقد نص عليه الامام الرازي مع ان وعد فتح مكة يجئ في هذه السورة صريحا

حيث قال لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين الآية فلو حمل هذا الفتح عليه لكان تاكيدا ولو حمل على

على صلح الحديبية لكان تاسيسا والتاسيس خير من التاكيد ويمكن ان يقال معارضة ان المجاز في الاحتمال الثاني

باعتبار المادة وفي الاحتمال الاول باعتبار الصورة اولى لكونه متعارفا حتى قال صاحب الكشاف جئ به على

لفظ الماضي على عادة رب العزة في اخباره مع ان حفظ الصورة في الافعال الماضية ضروري اذ كثيرا ما تجرد

تجرد الافعال عن الزمان الذي هو مدلول الصورة بخلاف حفظ المادة ولا تجوز التجرد عن الحدث في

في الافعال التامة مع ان ذكر فتح مكة من اهم الامور المهمة كما لا يخفى عن من تامل في المقام قوله لانه لم يكن

بعد ظهوره اشارة الى ان وجه تسمية الصلح فتحا من باب الاستعارة لعلاقة التشبيه ووجه الشبه

اشتراك الصلح مع الفتح في الظهور والعلانية وقوله وبسبب وفرع اشارة الى انها من باب المجاز

المرسل لعلاقة السببية ولا مانع من ان يكون بين شيئين نوعان من العلاقة يكون احدهما مجازا عن الآخر

باعتبار كل نوع من العلاقة نوعا آخر من المجاز قال في التلويح اعلم انه اذا وجد بين شيئين نوعان من العلاقة

فلك ان تعتبر ايهما شئت وتتنوع المجاز بحسب ذلك مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان ان كان باعتبار

تشبيهها في الغلظ فاستعارة وان كان باعتبار استعمال المقيد في المطلق فمجاز مرسل نص عليه الشيخ

عبد القاهر لكن قوله وظهر له في الحديبية آية عظيمة لا يخلو عن اشكال لانه لا مدخل للصلح في ظهور الآية

حتى يكون سببا للتسمية فتح الا انه ان يكون ذكره تقويبا والاشارة عبارة الكشاف حيث قال

وكان في فتح الحديبية آية عظيمة ويمكن ان يقال ان مراده بقوله او اخبار عن صلح الحديبية انه اخبار

عن الامور الواقعة في غزوة الحديبية من الصلح وظهور الآية وغير ذلك من الامور التي عدها في الكشاف

التنفس مع الا خبره
على ضمير فيه
او قال بعض التشبيه على ضمير فيه
بسبب السير انفارة غير جائز ح ح ابن عصام

بيان لحاصل المعنى وتطبيق العبارة على عبارة وقوع الفاعلة ان يقال فعل قد يجئ لنسبة الشيء
الى اصله نحو تممته اي نسبته الى تمم فتسرح لمعنى منسوب الى التسريح او السراح اي المشابهة
فوجه التخريج هذا وجه التبعيد ان مجرد النسبة لا يدل على التشبيه فاخذ منه بعيد

وصيغة المفعول الفا... للنسبة وكقفه... ما ... العصفور

الموصوف اذا كان جزءا من شيء لا يلتبس بان يكون
صفة جزءا منه الا يرى ان قطع الخشب اجزاء
للسرير وليس كون تلك القطع اجزاء جزءا
منه وكذا الحال في الشرط

حاشية صغرى

والتنكير قد يكون للافراد والنوعية والله خلق كل دابة من ماء
اي كل فرد من افراد الدواب من نطفة معينة وهي نطفة ابيه المختصة به
او كل نوع من انواع الدواب من نوع من انواع المياه وهو نوع النطفة

مطول

خص آدم وحوا وعيسى وكذا الغراب والفار والقنفس والعقرب
من حكم مستثنيات الاستثناء لشذوذهم وقيل المراد بالدابة ما يكون
والعضرة فيهم بمثل راجع الى الدابة بالمعنى اللغوي على طريق الاستخدام
وقيل مبنى الآية على تنزيل الاكثر منزلة الكل

خ خسرو سعدي افندي

واعلم ان زيادة الوجود على الماهية في العقل على معنى ان العقل اذا تصور الماهية
لم يجد فيها نفس الوجود ولا اشتمل على الوجود غير نفسها وغير داخل فيها فاتصاف
الماهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان الماهية ليس لها وجود منفرد
ولعارضها المسمى بالوجود وجود فيحل الوجود في الماهية كالبياض في الجسم بل الماهية
اذا كانت فكونها هو وجودها والماهية انما يكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل
فلا يكون الوجود زائدا الا في العقل

شرح طوالع الانوار

ومن هاهنا ظهر التوفيق بين ان الوجود عين الماهية
وبين القول بخلافه

سيد شريف

اعلم انه يجب على كل مكلف ان يعرف ما يجب فى حق مولانا جل وعز وما يستحيل وما يجوز وكذا يجب ان يعرف مثل ذلك فى حق رسله عليهم الصلوة والسلام

سندیه علامه

حقيقة المعرفة هى دنة الجزم المطابق عن ضرورت او برهان وقولنا المطابق احتراز عن الجهل المركب فانه جزم غير مطابق لما فى نفس الامر كجزم الفلاسفة بقدم الافلاك وجزم اليهود والنصارى بسلامتهم من الخلود فى النار يوم القيمة وقولنا عن ضرورت او برهان احتراز عن جزم المقلد المطابق فانه ليس بمعرفة وان كان جزما مطابقا لما فى نفس الامر ويسمى فى الاصطلاح اعتقادا ومعنى الضرورت فى الاولى ليس بنفس النفس لان الجزم بامر جزما مطابقا بلا تامل بحيث لو حاولت ان تدفع ذلك الجزم بتشكيك ونحوه لم تقدر ومثاله جزمنا بوجود انفسنا وبان الواحد نصف الاثنين ومعنى البرهان الدليل المركب من مقدمات قطعية ضرورية فى انفسها او منتهية فى الاستدلال عليها الى علوم ضرورية مثال ذلك اذا قلنا فلان اشترى هذه السلعة بربع عشر اربعين فجزمنا بانه اشتريها بدرهم واحد ليس بضرورى بل نظرى فنقول اقل عدد له ربع اربعة وربعها واحد وهذه مقدمة ضرورية لكن لا يكفينا هذه المقدمة فى معرفة ما اشتريت به الان تلك السلعة حتى نعرف بمعرفة قطعية ان الاربعة عشر الاربعين وهذه الاربعة بهذه المقدمة ليست ضرورية الا انه ينتهى الى الضرورية بان تضع فى اللوح اربعة وفوقها اربعة عشر مرات وتجمع لكان مجموع ذلك اربعين فقد حصل لك علم ضرورية لا تقدر ان تدفعه بان الاربعة عشر الاربعين فاذا ضممت هذه المقدمة انتهاء الى المقدمة الضرورية ابتداء وبان الواحد ربع الاربعة حصل لك علما ان الذى اشترى درهم واحد فنقول لان الدرهم الواحد ربع الاربعة ربع عشر الاربعين المشترى به ينتج ان الدرهم الواحد ربع عشر الاربعين المشترى به فالجزم بهذه النتيجة يسمى معرفة وعلما

ان كان قميصه قد من قبل فصدقت ومن الكاذبين هذا من قبيل المسامحة فى احد شقى الكلام لتعيين الاخر عند القائل تنزيلا للمحتمل منزلة الظاهر لان الشق بالجذب فى هذا الشق ايضا محتمل ومن غفل عن هذا قال لانه يدل على انها قدت قميصه من اقدامه بالدفع او انه اسرع خلفها فتعثر بذيله فانقد جيبه

ابن كمال العلامه

قوله هذا من قبيل المسامحة فى احد شقى الكلام وهو قد القميص من قبل قوله لتعيين الاخر عند القائل اى لتعيين الشق الاخر وهو قد القميص من الدبر عند القائل وهو الشاهد فى قوله تعالى وشهد شاهد او لتعيين صدق يوسف عليه السلام فى الشق الاول للمسامحة كانه قيل لم تسامح فقال لان الشق الاخر متعين عند القائل المستدل علا يضره عدم تعيين صدق زليخا واحتمال صدق يوسف عليه السلام فى هذا الشق المقيد الواقع عنده فاجرى الكلام على وجه المسامحة وارخاء العنان وعلى التاء فى علة للمسامحة المعتبرة بقيد فى هذا الشق اى لم قلت ان المسامحة فى هذا الشق قال لعدم المسامحة فى الشق الاخر لتعين صدقه عليه السلام فيه الا ان قوله عند القائل لا يلايم قوله بتنزيل المحتمل منزلة الظاهر متعلقا بالمسامحة بناء على تنزيل المحتمل وهو صدق زليخا منزلة الظاهر كالظاهر فى هذا الشق المعتبر الواقع ان القصد من جانب يوسف عليه السلام فصدقت ولما كان كون هذا الاحتمال ظاهرا محل بحث انى يقول بتنزيله وبا وجهناه او لا لا يحتاج اليه اذ البحث على وجه ارخاء العنان والتسليم فهو مدخل فى الاستدلال قوله لان الشق بالجذب فى هذا الشق ايضا محتمل بيان للاحتمال حتى الاخر حتى يظهر المسامحة فى الاكتفاء باحد الشق وقوله ايضا اى كما ان صدق يوسف عليه السلام فى الشق الاخر متحقق كذلك صدقه عليه السلام بالشق بحيث بها محتمل ومتحقق فى الجملة ويمكن ان يكون كلمة ايضا ناظرة الى قصد يوسف عليه السلام وصدق زليخا فى الاول وحاصله كما ان قصده عم وصدق زليخا محتمل فى هذا الشق كذلك يحتمل فيه جذب زليخا يوسف عليه السلام وهذا الوجه وان كان بحسب المعنى مناسبا للمقام اشد مناسبة الا انه فى العبارة ان يقول لان الشق بالجذب ايضا فى هذا الشق لح بتقديم ايضا كما لا يخفى ورعاية جانب المعنى اهم من جانب

اللفظ لكن الفاضل المذكور تقييده بتهذيب الالفاظ بادرة من تصحيح المعنى
كما يعلم من تتبع تصانيفه فشرح كلامه بحيث يراعى جانب اللفظ اولى فتدبر
وانت خبير بان الكلام الفاضى فى تقرير هذا الشوح ايضا يمكن ان يكون مبنياً
على المسامحة حيث بين وجه الصدق وسكت عن الاحتمال الآخر مع ان المناقشة
فى دليله باحتمال العكس منع لا يضره بالنسبة الى المدعى الاصلى فاستناد الغفول
عن سمت المعقول

توفيق افندى

قال المحقق البيضاوى فى تفسير قوله تعالى فانفلق اى فضرب فانفلق وصار اثنى
اثنى عشر فرقا بينهما مسالك والعموم استصعبوا حتى عشر ضوا عليه بان يكون
المسالك لحد عشر وهو مخالف لما اشتهر بينهم من ان المسالك اثنا عشر
فلا يكون موافقا للحديث المشهور بل لا يكون صحيحا فى نفسه ويمكن ان يقال
اراد رحمه الله صيرورة البحر اثنى عشر باعتبار المسالك وهذا من قبيل المجاز فى الوصف
كما اشار اليه اهل البيان حيث قالوا قد يطلق المجاز على كلمة تغير حكم اعرابها مثل قوله
تعالى وجاء ربك فوصف الرب بوصف الفاعلية مع انه وصف الامر فى الحقيقة والرب
مضاف اليه والمعنى جاء امر ربك فاصل المعنى وصارت المسالك اثنى عشر الا انه
طوى المسالك واثبت ما انبنت عليها على المجاز واطلق الكلام عليه والى جميع
ما ذكرنا اشار رحمه الله بقوله مسالك وجعله قيد الكونه اثنى عشر كما لا يخفى
والله اعلم

سلمان القنابى

الامكان العام اذا كان جهة للقضية الموجبة كما يقال مثلا صانع العالم موجود بالامكان
العام كان معناه سلب ضرورة السلب ومحصله ان البدن ليس بضرورى له
لكنه يجوز ان يكون الوجود ضروريا فيقابل الممتنع الضرورى العدم ويتناول الواجب
الوجود واذا كان جهة للقضية السالبة وح يكون مقيدا بجانب العدم كما يقال
شريك البارى ليس بموجود بالامكان العام كان معناه سلب ضرورة الايجاب
ونكتته ان الوجود ليس بضرورى لكن يجوز ان يكون العدم ضروريا فيقابل الواجب

الواجب و يتناول الممتنع فمطلق الامكان العام يتناول الواجب والممتنع وقد يقيد
ويختص باحدهما كما ترى

حاشية شرح تجريد
للسيد

قوله تعالى فى سورة البقرة

ولهم عذاب اليم • قال العلامة ابو السعودى سوله يقال الم وهو اليم كوجع وهو وجيع
وجيع وصف به العذاب للمبالغة كما فى قولهم تحيته بينهم ضرب وجيع على
طريقة جد جده فان الالم والوجع حقيقة للمؤلم والمضروب كما ان الجد للجاد
وقيل هو بمعنى المؤلم كالسميع بمعنى المسمع وليس ذلك يثبت كما سيجىء
كقوله تعالى بديع السموات والارض هذا كلامه اقول هذا وعد بلا وفاء فان ما يجىء
منه فى قوله تعالى بديع السموات والارض فى سورة البقرة وفى سورة الانعام تعدد
على ما ذكره ههنا بالنقض ويدل على انه ثبت حيث قال فى السورتين فى تفسير
البديع اى مبدعهما ومخترعهما بلا مثال فان البديع كما يطلق على المبتدع نص عليه
اساطين اهل اللغة وقد جاء بدعه كمنعه بمعنى انشاه كابتدعه كما ذكر فى القاموس وغيره
ونظيره السميع بمعنى المسمع فى قوله امن ريحانة الداعى السميع هذا كلامه فى السورتين فانظر
فيه هل ترى فيه ما يدل على انه ليس بثبت اليس يدل على انه ثبت
وارد على ما ذكره ائمة اللغة وفى كلام القاضى ايضا حرارة حيث اختار فى سورة البقرة
فى تفسير البديع ما مر منه فى سورة الانعام لقوله وقيل معناه المبتدع ثم قال وقد سبق
الكلام فيه اشارة الى ما ذكره فى سورة البقرة فانظر فيما ذكره
فى السورتين يظهر لك ما قلته تحقق القول ان الكلام لو كان
من عند الله لوجدوا فيه احتلافا كثيرا

نعمه نور
عمر د

فاما يأتينكم منى هدى فمن تبع هداى فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون

قال البيضاوى والمعنى ان يأتينكم منى هدى بانزال وارسال فمن تبعه منكم نجا وفاز كرر
لفظ الهدى ولم يضمره لانه اراد بالثانى اعم من الاول وهو ما اتى به الرسول
واقتضاه العقل انتهى • سئل بعض الافاضل ان من فى قوله منى للابتداء ح

سيقول الذين

المعنى ان يأتكم هدى مبتدأ اتيانه منى فمن تبع الآيه ولاريب فى ان الهدى العقل مبتدأ اتيانه من الله لان كل هدى مبتدأ اتيانه منه وح لاوجه لتخصيصه بما اتى به الرسول وتعميم رديفه بالشمول اقول وبالله التوفيق انه لاشك فى ان الخطاب لآدم وحوى على ما اشار اليه فى تفسير قوله تع فقلنا اهبطوا او جمع الضمير لانهما اصل الانس فكانهما الجنس كلهم ولاشك ايضا فى انهما كان عاقلين وقت الخطاب بهذه الايه فالهدى المرتب عقلا ح كان موجودا الوجود علمه فى ذلك الواجب فتعين ان الهدى الآتي بعد اليهما ما اتى به الرسول لاغير لاتخصيصه وبعده ووقوعه اصدقهما لم يتوقع الاو بشرا فى الجواب والله الهادى للصواب

للمرحوم محمد البغدادى

سيقول الذين اشركوا اخبار عن مستقبل ووقوعه يدل على اعجازه

لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا ولا حرمنا من شئ اى لو شاء خلاف ذلك مشية ارتضاء لقوله فلو شاء لهديكم لما فعلنا فعلنا نحن ولا اباؤنا ارادوا بذلك على الحق المشروع المرتضى عند الله مقالى لا الاعتذار عن ارتكاب هذه القبايح بارادة الله تعالى اياها منهم حتى ح حتى ينتهض ذمهم به دليلا للمعتزلة ويؤيد ذلك قوله كذلك كذب الذين من قبلهم

للعلامة البيضاوى

يعنى ادعى النبوة واخبر عن الغيب ووقع كما اخبر به لزم الاعجاز اذ هو امر خارق للعادة ولك ان تقول لا يلزم من مجرد ذلك الاعجاز اذ قد يخبر الشخص عن الشئ فى المستقبل بالظن ثم بعد ذلك يقع كما اخبر الا ان يقال ان هذا الاخبار على سبيل الجزم بقرينة السين التى تدل على التاكيد

للمولى عبد الرحيم

يعنى ان المشية ههنا بمعنى الرضاء والمعنى لو رضى الله بعدم اشراكنا وانما وجب هذا التاويل لان الآية فى ذم الكفرة ولو ابقيت المشية على معناها لكان المعنى ولو اراد الله عدم اشراكنا لا اشركنا وهذا المعنى هو مذهب اهل الحق فلم يتوجه الذم لكنه اذا جعلت المشية بمعنى الرضا كان المعنى ولو رضى الله بعدم اشراكنا لما اشركنا ويفهم منه انه لم يرض بعدم الشرك وهو باطل عند اهل الحق فالذم على موقعه والدليل على ان المشية ليست على معناها قوله تعالى ولو شاء لهديكم اجمعين اذ يفهم منه ان مراد الله كائن البتة فلا يصح الذم لو اراد الكفرة هذا المعنى لقولهم المذكور ومعنى الكلام انه تع رضى بالاشراك والتحريم المذكورين وانهم اى المشركين اشركوا لذلك ولو كان المرضى عند الله عدم اشراكنا المشركين لما اشركوا

للمولى زبور رحمة ربه الغفور

اى المعتزلة القائلين بعدم ارادته تعالى للقبايح والشرك فلو كانت المشية بمعنى الارادة لا الرضا لكان المعنى لو اراد الله للقبايح كان المعنى لو اراد الله تعالى عدم اشراكنا لا اشركنا فكونا مشركين بسبب اراد الله تعالى اشراكنا واباءنا فذمهم الله تعالى بهذا القول لزم ان لا يكون الشرك مراد الله تعالى وهو مذهب المعتزلة ويؤيد ذلك قوله وكذلك الح وجه التائيد ان معنى هذا الكلام انهم كذبوا الرسل فى ان الله تعالى منع الشرك واعرض به واذا كان عدم رضائه بالشرك كاذبا كان راضيا بالشرك فيكون دعوى المكذبين انه غير ممنوع بل مرضى

للزبور المرحوم

اعلم ان نفس الامر هو نفس الشئ ومعنى كون الشئ موجودا فى نفس الامر انه موجود فى ذاته اى ليس وجوده وتحققه وثبوته متعلقا بفرض فارض واعتبار معتبر مثلا الملازمة بين طلوع الشمس ووجود النهار متحققة فى حد ذاتها سواء وجد فارض او لم يوجد او فرضها او لم يفرضها قطعا ونفس الامر اعم من الخارج مطلقا وكل موجود فى الخارج موجود فى نفس الامر بلا عكس كلى ومن الذهنى من وجه الامكان اعتقاد الملازمة كروجية الخمسة فيكون موجودة فى الذهن لا فى نفس الامر ومن ذلك يسمى ذهنيا فرضيا وزوجية الاربعة موجودة فيهما معا وامثالها يسمى وهما حقيقيا

لمنلا سعد

الى آخر الكشاف

قال الله تعالى فى آخر سورة الفجر بقول يا ليتنى قدمت لحياتى الآية وهذا ابين دليل
على ان الاختيار كان فى ايديهم ومعلق بقصدهم وانهم لم يكونوا مجبورين عن الطاعات
كشاف وليس فى هذا التمنى دلالة على استقلال العبد بفعله فان المجبور عن الشئ
قد يتمنى ان كان ممكنا منه قاضى البيضاوى اقول والله اعلم بحقيقة الحال ان صاحب
الكشاف ادعى ان هذا النظم ابين دليل على ان مذهبه مذهب اهل الاعتزال وهو ان الاختيار
كان فى ايديهم ومتعلقا بقصدهم وارادتهم وانهم لم يكونوا مجبورين عن الطاعات
مجبورين على المعاصى كمذهب اهل الاهواء والبدع واستدل عليها بقوله والاولى
معنى التحسر ففهم منه انه استدل على دعواه بالتحسر المستفاد من الكلمة الندائية ما قاله
القاضى رحمة الله فى جوابه من انه ليس فى هذا التمنى الخ يفهم منه انه استدل صاحب
الكشاف بالتمنى المذكور وليس كذلك اذ قد صرح فى المقصل ان التمنى كما يقع
على الممكن يقع على المستحيل ايضا بل بالتحسر الذى يحصل الخادم مؤداها او يراد بهذا التمنى
التمنى المقترن بالتحسر كما ينبئ عنه كلمة الاشارة فيكون مؤداه منع الملازمة المستفادة
من دليل المستدل لكن ما ذكره فى معرض السند مع كونه خاليا عن الاشعار
بمذهب اهل الحق وهو ان الاختيار لا يسلب عنهم بالكلية ومشتملا على جبر
محض لا يصلح ايضا للسندية لان السند لا بد ان يكون ملزوما لانتفاء المقدمة
الممنوعة ونقيضها كما هو رأى جمهور الافاضل من ارباب المناظرة او يبتنى بها
كما هو رأى المحقق الفاضل عصام الدين فى شرح الرسالة العضدية فى الاداب
وههنا ليس كذلك لان مآل المقدمة الممنوعة هو ان هذا التمنى يدل على استقلال
العبد بفعله وتمنى التمكين منه بعد الجبر عنه يجتمع مع دلالة هذا التمنى فى النظم الكريم على الاستقلال
انما لا يجتمع اذا كان هذا التمكين منه غير مستقل فى وقوع الفعل الذى جبر عنه العبد و ابن
هذا والى هذا اشار الفاضل المحشى بقوله سند لكنه يجتمع مع المقدمة الممنوعة انتهى لا يقال
قد حقق بعض المحققين ان مثل هذا الدخل فى السند غير موجه اذ على المعلل اثبات

المقدمة الممنوعة ولا شك انه لا يلزم من عدم ملزومية السند للمنع اثبات المقدمة
الممنوعة لانا نقول نعم لكن قد صرح السيد السند في بعض تعليقاته ان هذا الدخل
موجه ووجهه بالجملة موجها لكن لكونه طويل الذيل لم يتكلف بنقله وكفى بما وجهه شاهدا اذ يمكن
ان يعود السند على وجه يصلح للسندية بان يقال لانم دلالة هذا التمني على الاستقلال المذكور
اذ لو دل لزم ان لا يجتمع التمني المذكور مع الجبر لكنه يجتمع فلا يدل على ان يكون السند
في صورة القياس الاستثنائي وايراد المنع في بعض مقدمات السند لكن بموجب
كما لا يخفى ولو قال بدله فان اجتماع لو قوع الفصل بان يوافق مشيئة الله تعالى
بمشيئة العبد يكفي فيه وان لم يستقل العبد بفعله لكان الكلام عاليا عن هذه المحذورات
تامل وما قاله صاحب الكشاف في الجواب عن الاستدلال المذكور من ان التمني قد يقع على
المستدل المستحيل فظاهره يحتاج الى التوجيه نعم ما صدره بالعلاوة ونبه على انه جار السد
كالوثوق انتهى غير محتاج اليه يعني ان مراد ان هذا التمني من العبد من جهة توهمه الاستقلال
المذكور لهول القيمة وان كان الاستقلال عن المذكور غير مطابق للواقع كما في قوله تعالى
يا ليتنا نرد ولا نكذب بايات ربنا ونكون من المؤمنين ولك ان تقول يجوز ان يكون التوهم
المذكور على زعم فليتامل فلا دلالة في الاية على ما ذهب اليه اهل الاعتزال والله
اعلم بحقيقة الحال
تم

وليكن هذا آخر ما علق بيد
العبد الفقير الى الملك
الغفور محمد القنوي

وهو الذي خلق السموات والارض في ستة ايام وكان عرشه على الماء الاية قال القاضي
في تفسيره وكان عرشه على الماء قبل خلقهما لم يكن حائل بينهما لا انه كان موضوعا على الماء ثم
ثم قال واستدل به على امكان الخلاء وان الماء حادث بعد العرش من اجرام هذا العالم انتهى
قال الفاضل ابو السعود تغمده الله برحمته في تفسير ذلك القول اول البحث شيء غيره
سواء كان بينهما فرجة او كان موضوعا على متنه كما ورد في الاثر فلا دلالة فيه على
امكان الخلاء كيف لا ولو دل لدل على وجوده لا على امكانه ولا على كون الماء
اول ما حدث في العالم بعد العرش وانما يدل على ان خلقهما اقدم من خلق

السموات والارض من غير تعرض للنسبة بينهما انتهى **اقول** وتقرر في علم الابعاد
والاجرام بمجموع كرات العناصر بالنسبة الى الفلك الاعظم الذي هو المراد بالعرش
قدر محسوس فلا يتصور كونه موضوعا على متن كرة الماء فان ذلك انما يكون
اذا كان عظم كرة الماء بحيث يملأ جوف العرش مماسا محدبه مقعره والا
لم يكن موضوعا على متنه الذي هو عبارة عن السطح المحدب بل اما ان لا يماسها
او يماسها بنقطة على ما يشهد به التخيل الصحيح وكيف يتصور كونه ماسا له
وهو الان لم يملأ السموات السبع والكرسي والعناصر بجملتها فان قلت
لعل الماء كان في ابتداء الخلقة على هذا المقدار الصحيح الذي الان عليه فتخلل الى حيث
ملأ جوفه لامتناع الخلاء فلما خلق سائر الاجسام العلوية والسفلية عاد
بطبعه الى مقداره الصغير قلت التخلخل عبارة عن ازدياد مقدار الجسم من غير ان ينضم
اليه شيء فيستدعي حركة اينية ويستدعي وجود فضاء خال عن ان يشغل
وهو المراد بالخلاء فان قلت فليكن في ابتداء الخلقة عظيم المقدار بحيث يملأ جوف
العرش فتكاثف بعد خلق سائر الاجسام الى هذا المقدار الصغير الذي
الان عليه قلت التكاثف الذي هو عبارة عن انتقاص مقدار الجسم من غير ان ينقص
منه شيء على ما تقرر عندهم امران احدها التخلخل السابق العارض له بما يوجبه فاذا زال
ذلك العارض عاد بطبعه الى مقداره الاول كما في المد والجزر وفي الصورة المذكورة هذا
لا يتصور لان المفروض انه خلق ابتداء عظيم المقدار بحيث يملأ جوف العرش فكيف يتصور ان
يتخلخل بالعارض حتى يعود عند زواله الى مقداره الطبيعي الصغير وهو ظ وثانيهما الانجماد بالاستيلاء
البرودة الشديدة وهذا ايضا لا يتصور ههنا اما اولا فلان الماء المنعقد جدا وان
وان كان اصغر مقدارا منه غير منعقد لكنه لا الى مرتبة لا يكون له مقدار محسوس
بالنسبة الى مقداره الاول بل يقرب منه في الحس كما يشاهد في المياه المنعقدة جدا
ولا قدر لكرة الماء الموجود الان بالنسبة الى العرش فكيف يتصور وهو مثل

وهو مثل ان يتعقد البحر فيصير مثل العرش ولا يلتزمه عاقل واما ثانيا فلان كرة الماء
على ما يشاهد غير متحركة بل باقية على طبعها من السيلان وعدم الميعان فان
قلت يبقى على تقدير كون الماء في ابتداء الخلقة عظيم المقدار ما لشأنه حجب العرش
احتمال آخر وهو ان يفرز بعض اجزاء هذه الكرة العظيمة ويجعل مادة لسائر
الاجرام السماوية والارض كما في صورة انقلاب الماء هواء والارض ويؤيده ما
في الاثر من ان العرش كان قبل خلق السموات والارض على الماء ثم انه تعالى احدث
في الماء اضطرابا فازبد فارتفع منه دخان واما الزبد فبقي على وجه الماء فخلق فيه
اليبوسة فجعله ارضا واما الدخان فارتفع وعلا فخلق السموات وقوله ثم استوى
الى السماء وهي دخان مؤيد لهذا ايضا قلت هذا الاحتمال ايضا غير واقع اما على تقدير
تركب الجسم من الهيولى والصورة على مذهب الحكيم فلان هيولى العناصر وان كانت واحدة
بالشخص قابلة لان يتوارد عليها صور العناصر بواسطة استعدادات متعاقبة لكن
الافلاك هيولى كل فلك مخالف بالحقيقة لهيولى فلك آخر لا تقبل الا الصورة التي حصلت
فيها واما على تقدير تركبهما من الجواهر الفردة على ما هو مذهب المتكلمين فلانها متخالفة الحقيقة
عند محققي المتكلمين على ما صرح به فما تركب منه الماء لا يجوز ان يتركب منه شيء آخر واما ما ورد
في الاثر ودل عليه الآية ايضا من جعل الدخان المرتفع من الماء مادة للسموات فمصروف عن
ظاهره اذ الدخان هو اجزاء نارية خالطتها اجزاء صغار ارضية تلطفت بالحرارة فلا تمايز بينها
في الحس لغاية الصغر فقبل خلق السموات والارض بمادتيهما لم يكن نار وارض حتى يتولد
بالحرارة بحيث لا تمايز بينهما في الحس لا هواء الدخان وكذا ان اريد بالدخان البخار لانه
اجزاء هوائية مازجتها اجزاء صغار مائية تلطفت بالحرارة بحيث لا تمايز بينها في الحس
بحيث لا هواء فلا بخار ولهذا قال البيضاوي في تفسير قوله تعالى وهي دخان امر ظلماني ثم قال
ولعله اراد مادتها او الاجزاء المتصغرة التي ركبت منها اشارة الى مذهبي الحكماء والمتكلمين
وظهر مما ذكرنا ان ما ورد في الاثر لا يؤيد كون العرش موضوعا على متن الماء بل يؤيد ان
لا يكون بينهما حائل اذ ارتفاع الدخان والبخار يستدعي وجود فضاء يتحرك فيها بتلك

بتلك الاجزاء وفي صورة كون العرش موضوعا على متنه ملتصقا به لا يمكن ان يتصعد عنه بخار ولا دخان
يشهد به التخيل السليم ومما نقلنا ظهر انه يجب ان يفسر قوله تعالى وكان عرشه على الماء بما فسره
القاضي ولا مجال لكونه موضوعا على متنه فيتم الاستدلال واما انه لو دل لدل على وقوعه لا على امكانه
ففيه ان الوقوع اول دليل على الامكان ومثل هذا الاستدلال شائع وذائع لا يخفى على من يتتبع
واما ان المراد الوقوع او الخلاء الوقوعي فكلا اذ النزاع في الامكان لا الوقوع قيل قال الامام امكان
هذا كقولهم السماء على الارض وليس ذلك على سبيل كون احدهما ملتصقا بالآخر بل يكون
معنى قول المص لم يكن حائل محسوس بينهما فان بين السماء والارض حائلا هو الهواء لكن لما
لم يكن محسوسا لم يعد حائلا اشتهر وكان ان هذا لا يصلح ان يكون معنى قول المص اذ هذه الفوقية
كانت قبل خلق اجرام هذا العالم فعلى تقدير عدم الالتصاق لا يتصور هناك حائل لا
اصلا لا او غير محسوس فتجمع واما وجه دلالة الآية على ان الماء اول حادث بعد العرش فلان كل جسم
بسيط فله مكان طبيعي وان المكان من لوازم وجود الجسم فان العقل اذا وجد جسما او جزءه
لا محالة في مكان من جوانبه والمكان للخفاف من الاجسام هو الفوق وللثقيل التحت وتحددهما
انما هو بالفلك الاعظم فوجود الماء في جوف العرش يتوقف على وجود مكانه المتوقف على وجود
العرش فيتوقف عنه وجودا فان قلت جميع ما ذكرت في اثناء التفصيل مبني على كون اجزاء هذا
العالم كرات محيطا بعضها ببعض ولعلها اجسام مسطحة مستوية مبسوطة بعضها فوق
بعض مسطحة كذلك ويؤيده قوله تعالى وهو الذي مد الارض قالوا في تفسيره اي
بسطها طولا وعرضا قلت كون هذه الاجرام كرية الاشكال مما يشهد به الحس والارصاد
ودل عليه الامارات والعلامات من غير اختلال بما ثبت من القواعد الشرعية والعقائد الدينية
كيف وبعض المسائل الشرعية مما يبتني عليها كتعدد المشارق والمغارب واختلاف
المطالع وسمت القبلة واوقات الصلوة وانعقاد رؤية الهلال في بعض المواضع
وغير ذلك واما قوله وهو الذي مد الارض فقد قال الامام الرازي في تفسيره ثبت
بالدليل ان الارض كرة ولا ينافي ذلك قوله تعالى مد الارض لان جميع الارض
جسم عظيم والكرة اذا كانت في غاية الكبر كان كل قطعة منها تشاهد كالمسطح ه

ولقد اطنبنا الكلام لما اقتضاه تحقيق المقام فلا تحذو لا تحذف المقال ولقد
كنا كتبنا في سالف الزمان على هذا المقام الا انه لم يبلغ الكلام فيه مرتبة كمال
الصفو لان الامور مرهونة باوقاتها • للفاضل لمير صدر الدين • رحمه الله رحمة واسعة

قال الله تعالى وهو الذي خلق الآية لما كان ما يرد على ظاهره انه مخالف لما فصل في سورة حم السجدة
في ان خلق السموات في يومين وخلق الارض في يومين كذلك فكان خلقهما في اربعة ايام لا في
ستة ايام فسره القاضي رحمه الله دفعا لذلك بقوله خلقهما وما فيهما او خلق ما في جهتي
العلو والسفل فالاول من باب حذف المعطوف والثاني من قبيل المجاز المرسل واليوم
لحقيقي لما لم يوجد قبل خلقهما الا بتقدير اعتبار المجاز المرسل وايجاز الحذف في ستة ايام ولهذا
فسره القاضي بقوله في ستة اوقات او في مقدار ستة ايام وكان عرشه على الماء حمله
العلامة ابو السعود على ظاهره بمعنى انه فوق الماء سواء كان بينهما فرجة او كان موضوعا على
متنه والقاضي خصصه بالشق الاول كما قال لم يكن حائل بينهما لانه لو كان موضوعا
على متنه للزم قبل تمام خلق العالم احد الامور الستة اما خروج الماء عن حيزه الطبيعي
او خروج الكرسي عن حيزه الطبيعي او تخلخل الماء او نموه او تخلخل العرش او نموه وحين
خلق العالم احد الامور الخمسة اما حركة العرش بالاستقامة الى موضعه الطبيعي او تكاثفه
الكرسي او ذبوله او تكاثف الماء او ذبوله وهذه الامور باطلة كما لا يخفى على من له درية في
الحكمة قال القاضي واستدل به على امكان الخلاء واورد عليه ذلك المفسر العلامة
انه لا دلالة على امكان الخلاء ولو دل لدل على وجوده لعله اراد بانه اذا احمل المستدل على المعنى
الاعم كما حمله عليه فلا دلالة فيه على امكان الخلاء وان حمل على المعنى الاخص كما فسر القاضي يدل على
وجوده واشار بعض الفضلاء الى الجواب عنه بحمل الامكان على الامكان الوقوعي ويكون التوجيه
بانا نختار الشق الثاني والمراد بالامكان الامكان الذاتي لا الامكان الوقوعي واراد بالخلاء
الخلاء في عالمنا هذا في فانه المتنازع فيه كما لا يخفى وهو البعد الاخص يكون المراد استدل به على ان في عالمنا ممكن بالامكان
الذاتي وتوجيه الاستدلال انه يدل على ان الخلاء قبل عالمنا هذا كان واقعا ووقوع شيء في
وقت من الاوقات دليل على امكان الذاتي في جميع الاوقات لان ثبوت الامكان للممكن واجب فالممكن في وقت
ممكن في كل وقت • كما فسره شارح حكمة العين • ملا علي المرحوم •

قال والاشبه ترتب العداوة والحزن على الالتقاط كما نقله وان العلامة مقدما على هذا
البحث وظاهر انه ليس العداوة والحزن معلولين للالتقاط بل هما حاصلان عقيبه ولا شك
ان اللام الداخلة على العلة الغائية موضوعة للدلالة على حصولها عقيبها عقيب المعلول
وبهذا يتم الكلام ويحصل المرام ويحتمل المكنية والاستعارة التمثيلية كما لا يخفى على من له درية
في البديع واما ما قاله فلان معلول علة الشيء لا يلزم ان يكون علة لذلك الشيء فلا يلزم من
ان يكون الفتح مسببا عن الجهاد وكون المغفرة علة له فاين هذا من ذاك الا ان يقال
بهذا من اقامة المسبب مقام السبب واوعا ما عينه فليتامل فيه وكانه لهذا قال في الكشاف من حيث
انه جهاد وهذا ما عندك من توجيه كلام الكشاف هذا والاولى ان يقال علة للفتح من حيث
انه سبب لظهور الاسلام وقوة للجهاد واعلاء اعلام الشريعة واكمال الدين باداء الحج وسائر الطاعات
قوله جميع ما فرط منك مما يصح ان يعاتب عليه اشارة الى ما تقدم وتاخر للعموم ومثله الامام
بقولهم اضرب من لقيته ومن لا تلقاه مع ان من لا تلقاه لا يمكنك ضربه والمراد منه العموم فكذا
ههنا والمراد بالذنب الزلة وخلاف الاولى مما يجوز على الانبياء ويمكن ان يكون والله اعلم قوله ليغفر
لك الله ما تقدم من ذنبك وما تاخر كناية عن عدم المؤاخذة او من باب الاستعارة التمثيلية من غير
تحقق معاني المفردات قوله وينصرك الله اظهر اسم الله ولم يكتف بالاضمار كما في الفعلين السابقين
على ما هو الاسلوب في امثاله لان المغفرة يتعلق بالآخرة والنصر بالدنيا فكانه اشار باسناد
المغفرة والنصر الصريح اسم الله ان الله سبحانه وتعالى هو الذي يتولى امرك في الآخرة و
الدنيا والله اعلم فيه عز ومنعة او يعز به المنصور فوصفه بوصفه مبالغة قال المحقق التفتازاني
هو على الاول من قبيل عيشة راضية بمعنى ذات رضى وعلى الثاني من قبيل باب عذاب اليم
بالاسناد الى ما يلابس الفعل ولم يجعل من الوصف بوصف صاحبه الذي هو الناصر على طريقة
جد جده لقلة الفائدة ولان الكلام في بيان حال النبي طب المنصور لا المتكلم الناصر ثم ترك
احتمالا ثالثا اورده الكشاف وهو قوله او عزيزا صاحبه الا المنصور على حذف المضاف للتكلف
في الحذف والايصال واعلم ان هذه التوجيهات انما يحتاج اليها اذا لم يتصف النصر بالعزيز
حقيقة وفيه مناقشة قال في الصراح العزيز الكمات ولهذا المعنى مناسبة لا تخفى للمولى الفاضل
صدر الدين
هزار

هذا كلامه وفيه تامل لان القاضي

وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله صفة سورة اي بسورة كائنة من مثله
والضمير لما نزلنا ومن للتبعيض او للتبيين وزائدة عند الاخفش اي بسورة مماثلة للقرآن
في البلاغة وحسن النظم او لعبدنا ومن للابتداء اي بسورة كائنة ممن هو على حاله من كونه
بشرا اميا لم يتعلم العلوم ولم يقرأ الكتب او صفة فأتوا والضمير للعبد قوله بيضاوي
قوله والضمير للعبد لان من حرف لا تكون ان يكون للتبيين لان من البيانية يستدعي مبهما ولغوا وهو
محال ولا يجوز ان يكون للتبعيض والا كان مفعول فأتوا لكن مفعول فأتوا لا يكون الا بالباء
فلو كان من مثله مفعول فأتوا لزم دخول الباء في من وهو غير جائز فتعين ان يكون من للابتداء
فيكون الضمير راجعا الى العبد لان مثل العبد هو مبدأ الاتيان لا مثل القرآن وبهذا يضمحل
وهم من لم يفرق بين فأتوا بسورة من مثل ما نزلنا وبين فأتوا من مثل ما نزلنا بسورة

ونقل عن بعضهم الجواز استدلالا بقوله تعالى وارسلناك الا كافة للناس حاشيته كشاف للطيب الشيرازي رحمه

اقول ههنا فتنة نقلها العلامة تقي الدين في شرح مغني اللبيب عن القاضي العضد انه
قال الصحيح من اكثر من هو دونه لينتقل بالعلوم فقال ما دليلكم على عموم رسالة نبيكم
فقلت قال عليه السلام بعثت الى الاحمر والاسود فقال هذا خبر احاد فلا يفيد الا الظن والمطلوب في
المسئلة القطعي فقلت قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس فقال هذا لا يكون حجة الا على
من يقول بصحة تقديم الحال على صاحبها المجرور بالحرف وانا لا اقول بصحته قلت دليل عموم رسالته
عم في غاية الظهور لكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور من ذلك كتبه عليه السلام الى القياصرة
والاكاسرة وملوك الحبشي يدعوهم الى الاسلام واجماع الامة المعصومة على ذلك اقول
للعلم المحرد المطرد ان يقول ان كتبه عم الى الملوك الضبائر قبيل الاحاد وان يمنع قطعية خبر
ذلك الاجماع والظن لا يفيد وانا اقول الدليل على عموم رسالته عم قوله تعالى قل يا ايها الناس
اني رسول الله اليكم جميعا فانه نص فيه فلو احتج به لبهت الذي كفر على ان ما ادعاه اللعين من الحصر
في لا يكون هذا حجة الا على من يقول بصحة تقديم الحال على صاحبها المجرور بالحرف باطل لانها اذا جعلت
صفة لمصدر محذوف او حالا من الكاف كما ذهب اليه الزجاج لتم الاحتجاج لو منع الامر ... كما اشار اليه تم
لابن الصدر زاده الشيرازي

يتبينه فيكون صفة فيكون صحيحا طرفا مستقرا ولذا تعلق بها لغوا لكون [illegible] فيكون طرفا لغوا

قال الله في سورة الانفال ذلك بما قدمت ايديكم وان الله ليس بظلام للعبيد الآية قال صاحب الكشاف
اي ذلك العذاب بسببين بسبب كفركم ومعاصيكم وبان الله ليس بظلام للعبيد لان تعذيب
الكفار من العدل كاثابة المؤمنين انتهى وغرضه توجيه الآية على وجه يفيد وجوب تعذيب الكفار
والعقاب على ما هو مذهب المعتزلة ووجه الافادة ان التعذيب لا علة نفي الظلم اقادا انه لولا نفي
الظلم بان كان ظالما لامكن التعذيب لكنه ظالم فيمتنع تركه فيجب والقاضي اشار الى الرد على الكشاف
حيث قال قوله تعالى وان الله تعالى ليس بظلام للعبيد عطف على ما للدلالة على ان سببيته مقيدة
بانضمام اليه اذ لولاه لامكن ان يعذبهم بغير ذنوبهم لا ان لا يعذبهم بذنوبهم فان ترك التعذيب
عن مستحقه ليس بظلم شرعا ولا عقلا حتى ينتهض نفي الظلم سببا للتعذيب وتوضيحه
انه لا مجال لجعل نفي الظلم سببا للتعذيب كما فعله صاحب الكشاف لانه يستلزم ان يكون ترك التعذيب
من مستحقه ظلما وليس كذلك بل سبب التعذيب الذنوب المكتوبة لكن بملاحظة نفي الظلم عنه تعالى
اذ لولاه بل كان ظالما لامكن التعذيب بدون الذنب وهو ينافي السببية لا تقرر عندهم من انه
يمتنع ان يكون الشيء مع السبب كهؤلاء وهو لا انه امكن ترك التعذيب بذنوبهم على ما زعمه لان
ترك التعذيب المذنب ليس بظلم لا شرعا ولا عقلا وبما قررنا اندفع ما قيل من انه ليس
بسديد لان امكان تعذيبه تعالى لعبيده بغير ذنب بل وقوعه لا ينافي كون تعذيب
هؤلاء الكفرة المعينة بسبب ذنوبهم حتى يحتاج الى اعتبار عدمه معه نعم لو كان المدعى كون
جميع تعذيباته تعالى بسبب ذنوب المعذبين لاحتيج الى ذلك انتهى ووجه الاندفاع انه قد
ظهر ان امكان التعذيب بدون الذنب ينافي سببية الذنب وكيف يكون الذنب سببا
لتعذيب هؤلاء الكفرة لم يتصور وجوده مع المسبب وهو لا يبعد يستلزم السببية على ما
تقرر فمحل عليه ان يكون جميع تعذيباته تعالى بسبب الذنب وان لم يكن هو المدعى لكنه موقوف
عليه لما هو المدعى لكنه موقوف عليه بما هو المدعى لاشتراط الكلية الكبرى فان المدعى كون تعذيبه تعالى
لهؤلاء الكفرة بسبب ذنوبهم فينتظم الدليل هكذا تعذيب هؤلاء الكفرة تعذيب من الله
وكل تعذيب من الله تعالى بسبب ذنوب المعذبين حتى ينتج ان تعذيبه تعالى اياهم بسبب ذنوبهم فحاصل
الرد على الكشاف ان نفي الظلم ليس سببا مستقلا للتعذيب كما زعمه فلا يتوهم ما بناه عليه من وجوب

بناف

التعذيب بل هو مصحح للسببية بما قدمت فهو علة لعلية العلية لا علة اخرى فان قلت هذا ما اسلفه في سورة ال عمران حيث جعل هناك نفي الظلم سببا وقال وسببيته حيث ان نفي الظلم يستلزم العدل المقتضي لاثابة المحسن ومعاقبة المسيئ قال القاضي مؤاخذ بما قدمت يداه قلت لم يجعل هناك نفس نفي الظلم سببا بل معناه المجازي اعني العدل اللازم له كانه قال وان الله عادل صرح به في الكشاف فالذي نفي عنه السببية في سورة آل عمران الانفال هو المعنى الحقيقي لنفي الظلم والذي اثبته له السببية في ال فرعون عمران هو المعنى الحقيقي لنفي الظلم والذي اثبت له السببية في آل فرعون هو المعنى الحقيقي لنفي الظلم والذي اثبت له السببية في سورة ال عمران هو المعنى المجازي له فلا يتوارد النفي والاثبات على شئ واحد كما اشار في الموضعين الى التوجيهين وفي كل موضع الى توجيه غير الآخر باعتبار المعنيين ومن لم يتفطن بهذه الدقيقة اعترض عليه هناك بان فساده ظاهر فانما ترك التعذيب من مستحقه ليس بظلم شرعا ولا عقلا حتى ينتهض نفي الظلم سببا للتعذيب حيث ما ذكره القائل في سورة الانفال انتهى نعم لقائل ان يقول ان صاحب الكشاف ايضا ارتضى ان الظلم حيث جعله سببا للعدل اللازم له كيف وقد صرح في سورة ال عمران بان معنى كونه غير ظالم للعبيد انه عادل عليهم واشار اليه في سورة الانفال ايضا حيث قال لان تعذيب الكفار من العدل وبه يحصل توجيه الآية على مذهبه لان العدل واجب عندهم فيجب التعذيب فلا يتم رد القاضي عليه لا تبتنى على جعل نفي الظلم سببا فان قلت لا نم ان نفي الظلم يستلزم العدل لانهم صرحوا بانه يقال لا عادل ولا جائر لمن انصف بحالة متوسطة بينهما قلت العدل هو التوسط بين الظلم والانظلام على ما صرحوا به فالمنظلم لا عادل ولا جائر فاذا لم يكن الله ظالما يستحيل ان يكون منظلما فيكون عادلا فمراده ان نفي الظلم عنه تعالى يستلزم العدل فان قلت اليس القول باقتضاء العدل اثابة المحسن وعقاب المسيئ مخالف لمذهب اهل السنة وقولا لوجوب الاثابة والعقاب على الله على ما هو مذهب المعتزلة قلت فرق بين الاستلزام والاقتضاء فان الاستلزام لكونه عبارة عن امتناع الانفكاك يمتنع فيه وجود الملزوم بدون اللازم بخلاف الاقتضاء فانه يمكن وجود المقتضي بدون مقتضاه فلذا عدل القاضي في العدل عن الاستلزام الى الاقتضاء حيث لم يقل نفي الظلم يستلزم العدل المستلزم للاثابة بل قال يستلزم العدل المقتضي الخ كيف والعدل لا يجب على الله تع لانه يقبل التوبة عن عباده ويعفو

ويعفو عن السيئات فلو وجب لم يكن ان يجامع مع قبول التوبة والعفو فاذا لم يكن العدل واجبا فاطلق بمقتضاه كما ان الكتابة يقتضي حركة الاصابع الا ان الكتابة لا تجب على الكاتب حتى يجب ان يحرك اصابعه فان قلت يرد على قوله فانما ترك التعذيب مستحقه ليس بظلم انه اذا لم يكن ظلما كان عدلا واذا كان عدلا كان مقتضيا للتعذيب المستحق وهو سفسطة ظاهرة قلت لا يلزم من عدم كونه ظلما كونه عدلا والسر فيه ان عدم اتصاف شئ باحد مقتضيا التعذيب المستحق وهو سفسطة الضدين ظاهر لم يستلزم اتصافه بالضد الاخر حتما لا واسطة بينهما الا ان عدم صدق احد الضدين وحمله على المواطأة على شئ لا يستلزم صدق الضد الاخر وحمله عليه بالمواطأة فان قلت قوله اذ لولاه لامكن ان يعذبهم بغير ذنوبهم توهم ان التعذيب بغير ذنب ظلم وهو مخالف للمذهب اذ يعلم ان الله له ملك السموات والارض يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء قلت هو ليس بظلم شرعا لانه ليس تصرف في حق الغير لكنه ظلم عقلا لانه لا يستحسن العقل تعذيب غير المذنب بخلاف ترك تعذيب المذنب اذ لا ظلم فيه لا شرعا ولا عقلا كما صرح به ففيه اشارة الى ما ذكرنا وبهذه الدقيقة اندفعت الاعتراضات التحقيقات التي كنا اوردناها على هذا المقام في سالف الزمان في رسالة موثقة كما لا يخفى على الناظر فيها فان وقعت فبالك تسأل تارة وتجيب اخرى قلت اما سمعت ان الجدال اما مجيب يحفظ وضعا او سائل يهدم وضعا حسبما يقتضيه المقام وبه تم الكلام والحمد لله الملك العلام • للمرحوم ابن صدر الدين زاده •

في سورة الانفال

يوم ياتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا الآية قال القاضي والمعنى انه لا ينفع الايمان حينئذ نفسا غير مقدمة ايمانها او مقدمة ايمانها غير كاسبة في ايمانها خيرا بيان ان النافع هو تحقق الايمان السابق وكسب الخير فيه والايمان الحادث في ذلك اليوم لغو لا انه هو النافع بشرط الحق فقط ثم قال وهو دليل لمن لم يعتبر الايمان المجرد عن العمل وجه دلالته عليه هو ان مبنى هذا المعنى اعتبار دخول النفي على المعطوف عليه اولا ثم العطف على ذلك فيفيد اشتراط عدم النفع النفع باحد النقيضين فيلزم ان يكون النفع مشروطا بهما جميعا ثم تصدى للجواب عن هذا الاستدلال بوجوه ثلاثة اشار الى الاول بقوله وللعطف تخصيص

هذا الحكم بذلك اليوم والمراد بهذا الحكم عدم نفع الايمان المجرد اذ هو محل النزاع بين الفريقين
لا عدم نفع الايمان الحادث في ذلك اليوم اذ هو غير نافع اصلا بالاتفاق فحاصل
هذا الجواب ان اللازم من الآية الكريمة عدم نفع الايمان المجرد في ذلك اليوم لا عدم نفعه مطلقا
ايضا والذي نقول به هو انه لا ينفع في الخلاص عن الخلود في النار لا عن العقاب في ذلك
اليوم واشار الى الثاني بقوله وحمل الترديد على اشتراط النفع باحد الامرين على معنى
لا ينفع نفسا خلت عنهما ايمانها ومبنى هذا المعنى على ان يعتبر العطف اولا ثم ورود النفي
عليه فيفيد نفي احد الامرين المفيد لنفيهما جميعا اعم من ان يكون في ضمن انتفاء احدهما فقط
او في ضمن انتفاء مجموعهما ومع هذا الاحتمال لا يتم الاستدلال اذ الاحتمال يقدح في الاستدلال
دون المنع ونحن في مقام المنع يكفينا ادنى الاحتمال فحاصل هذا الجواب انه لم لا يجوز ان يشترط
النفع باحد الامرين حتى يلزم اشتراط عدم النفع بعدم مجموع الامرين لا يستلزم اشتراط
شيء بشيء اشتراط نقيضه بنقيضه بناء على ما تقرر من ان عدم العلة علة لعدم المعلول
الا يرى ان صحة الصلوة للمكلف مشروطة باحد الامرين من الوضوء والتيمم كان عدم صحتها
وبطلانها مشروطة بانتفائهما جميعا ولهذا اذا اعتبرت صحتها بالنسبة الى الطهر وستر
العورة كان جميعهما شرط الصحتها فيشترط عدم صحتها بانتفاء احدهما ايا كان فان
قيل فان قلت هلا طول المسافة واعتبر اشتراط النفع باحد الامرين المستلزم لاشتراط
عدم النفع بنفيهما جميعا مع ان هذا اللازم هو المقصود ولم لم يقل وحمل الترديد على اشتراط
عدم النفع بنفي احد الامرين قلت انما فعل ان يتوهم ان في الكلام ح تكرارا لان عدم الايمان
السابق يستلزم عدم كسب الخير فيه فيدخل الترديد لغوا وتكرارا ووجه الدفع هو
ان المقصود ليس مجرد بيان عدم نفع الايمان الحادث والا لما احتيج الى توصيف
النفس بالعدمين لانه لا ينفع على كل حال بالاتفاق بل المقصود الاصلي بيان ان
النافع انما هو احد الامرين من الايمان السابق والخير المكتسب فيه بطريق منع
الخلو وبالنظر الى المقصود يلزم الترديد واما ان وجود الايمان يكفي في النفع فلا معنى
لاشتراطه باحدهما فيه معنى ان مجرد الايمان انما ينفع في عدم الخلود واما كسب الخير

واما كسب الخير فيه فينفع فيه وفي صحة الخلوص عن العقاب وفي رفع الدرجات ولكون
هذه الخصوصية مقصودة اشترط النفع بكسب الخير فيه في الايمان ايضا على وجه
الترديد مع استلزامه الايمان لان الكسب في الايمان لا يمكن ان يتحقق بدون
الايمان واشار الى الثالث بقوله والعطف على لم يكن آه ومبناه كون او للتسوية و
حاصله انه يستوي كسب الخير في الايمان الحادث وعدم الايمان السابق في ان الايمان
الحادث بانتهما قرن لا ينفع فتامل ٭ هذا آخر ما من هذا المحل والله الحافظ عن الخبط
والذلل لابن الصدر البهي زاده

مجلس وحظ

الترديد [illegible] الشارح [illegible] ظاهر فعلى هذا فالقصد المطلق المفهوم من لفظ المقصود في ضمن
القصد المقيد [illegible] لا يجدي نفعا كما لا يخفى وان كان المراد انه يفهم من لفظ المقصود ما لا ومرادا منه
بمعونة [illegible] الاحتمال [illegible] ليس الاول لعل المراد من قوله المفهوم من المقصود اما الاحتمال الثاني
[illegible] المقام فاذا تقرر ان المتعلق قصد مردد لم يمكن ان يتعلق قوله بالنسبة
الى [illegible] او الى مصدره الذي في ضمنه بعدم كون كل منهما مرددا ومدار الفرق ليس كون التعلق مصدرا
او مشتقا بل كونه امرا مرددا او غير مردد فليس مراد الشارح بقوله متعلق بالقصد خصوصية المصدر بل المراد
ما قلت في مدار الفرق تأمل فانه دقيق جدا وقوله مع متبوعه اي مع قصد نسبة متبوعه اي كما ان نسبة
التابع الى شيء او نسبة شيء اليه مقصودة بالنسبة الواقعة في الكلام كذلك نسبة المتبوع الى شيء
او نسبة شيء اليه مقصودة بها اذ النسبة الواقعة في الكلام نسبة مطلقة ونسبة المتبوع والتابع
نسبة مخصوصة فقصد كل منهما بتلك النسبة العامة اذ الظاهر انه لم يقصد في قولنا جاءني زيد وعمرو
مثلا نسبة المجيء الى عمرو ونسبة المجيء الى زيد الذي هو متبوعه بل قصد نسبة المجيء الى عمرو بنسبة
المجيء الواقعة في الكلام اذ الظاهر انها لم يقصد نسبة مخصوصة مباينة للاولى بل يقصد النسبة المخصوصة
بالنسبة مطلقة التي هي كلية لهذه المخصوصة وكذا نسبة المجيء المتعلق بمتبوع فرد للنسبة الكلية
الواقعة في الكلام فقوله اي كما يكون هو مقصودا بتلك النسبة يكون متبوعه ايضا مقصودا
بناء بالنظر الى الظاهر العبارة وقوله بعد ايراد المثال وكما ان [illegible] في [illegible] مقصودة كذلك

نسبة الى زيد الى الذى هو متبوعه ايضا مقصودة ببيان بحسب الحقيقة شاهد على ماقلنا
تامل ثم الشارح قدس سره اكتفى فى ايراد المثال والبيان بالشق الثانى وهو كون المقصود
نسبة شئ الى تابع لحقائه ووجه ظهور الاول بالنظر الى مايفهم من ظاهر التعريف اذ الظاهر
منه كون التابع مقصودا اما نفسا او نسبة لا نسبة
شئ آخر اليه والله الهادى الى سبيل الرشاد

لمولانا الشيخ القاضى بيربير

الكوثر
بسم الله الرحمن الرحيم انا اعطيناك الكوثر قيل
هو نهر فى الجنة حافتاه الدر وقيل هو الخير الكثير
فصل لربك صلوة العيد يوم النحر وانحر بسك
وقيل وصل لربك وضع يدك على نحرك فى
صلوتك ان شانئك مبغضك هو الابتر
المنقطع العقب وقيل المنقطع
عن كل خير نزلت فى العاص بن
وايل سمى النبى عليه السلام
ابتر موت ابنه القاسم
تم وجيز الواحدى